HET PROBLEEM DER SCHRIFTKRITIEK

DOOR

Dr G. C. BERKOUWER



UITGAVE N.V. J. H. KOK TE KAMPEN

INLEIDING.

SINDS het jaar, waarin Dr A. Kuyper zijn bekende rede hield over „De hedendaagsche Schriftkritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods" (1881), is er op theologisch terrein heel wat veranderd.

Nieuwe bezwaren tegen het gezag der Heilige Schrift kwamen naar voren, oude bedenkingen werden soms losgelaten of althans herzien. Bovendien werden echter door de theologie nieuwe wegen ingeslagen om de principieele aanvaarding der Schriftkritiek te kunnen combineeren met een zeker gezag van het „Woord Gods".

Wie echter een balans tracht op te maken van wat zoo al aan oplossingen geboden wordt voor het door de aanvaarding der kritiek ontstane probleem, kan zich moeilijk aan den indruk onttrekken, dat de verwarring eerder toeneemt dan dat ze vermindert.

Het kan z'n waarde hebben op deze verwarring met nadruk te wijzen. Niet om uit de onmiskenbare impasse een „bewijs" af te leiden voor het volstrekte gezag en de onfeilbaarheid der Heilige Schrift.

Een voor ieder dwingend bewijs op rationeele gronden dat de bijbel het onfeilbaar Woord Gods is, is nooit — en ook langs dezen indirecten weg niet — te leveren.

Maar wel is het noodig een inzicht te hebben in de onoplosbare spanningen en tegenstrijdigheden, waarin het Schriftkritisch denken zich tot nu toe verwart.

Het is nl. vanuit de aanvaarding van het volstrekte Schriftgezag noodzakelijk deze verwarring te zien in het licht van de algemeene aanvaarding der Schriftkritiek.

Er is een tijd geweest, dat de voorstanders der Schriftkritiek in hun kritiek op de Heilige Schrift het Christelijk geloof wilden treffen. Toen stond het „ja" der kerk en der theologie nog tegenòver het „neen" der kritiek.

Thans is het reeds geruimen tijd zoo, dat ook de theologie meent voor de Schriftkritiek een plaats te moeten reserveeren. Dáárdoor ontstond in zeer bijzonderen zin *het probleem der Schriftkritiek*.

Hiermee is de gang van ons onderzoek aangegeven. Het is niet onze bedoeling het ontstaan en den groei van de kritiek op de Heilige Schrift te teekenen en evenmin om de ontelbaar vele Schriftkritische kwesties onder oogen te zien. Het is ons te doen om dàt probleem der Schriftkritiek, dat ontstond op hetzelfde oogenblik, waarop men op de een of andere wijze geloof en kritiek met elkaar meende te kunnen verbinden.

Dat we niet het meervoud (de problemen), maar het enkelvoud als titel van ons onderwerp kozen, berust op de overtuiging, dat we hier ten diepste met één groot onontwijkbaar probleem der Schriftkritiek in aanraking komen.

HOOFDSTUK I.

MOTIEVEN DER SCHRIFTKRITIEK.

WIE zich bezighoudt met de Schriftkritiek, ziet zich in de eerste plaats gesteld voor de belangrijke vraag naar de motieven der Schriftkritiek, naar de bronnen, waaruit de stroom van het Schriftkritisch denken opkomt.

Het antwoord op deze vraag is niet zoo eenvoudig te geven. Vooral bij hen, die met hun Schriftkritiek geenszins bedoelen geheel het Christelijk geloof overboord te werpen, staan we meermalen voor een ingewikkeld probleem. En reeds bij oppervlakkige beschouwing wordt duidelijk, dat niet van één motief, maar van meerdere motieven moet worden gesproken.

Dat er tusschen deze motieven geen enkele samenhang bestaat, is daarmee natuurlijk niet gezegd. Maar de variatie dringt zich als vanzelf aan ons op en vraagt onze aandacht.

Het blijkt nl., dat men nog niet klaar is, wanneer men wijst op den ontzaglijken invloed van de steeds meer resultaten biedende litterair-historische bestudeering der Heilige Schrift.

Wel mogen we deze bron voor de aanvaarding der Schriftkritiek zeker niet gering aanslaan. In de 19e eeuw werd immers vrijwel eenparig het stempel der onwetenschappelijkheid gedrukt op ieder, die niet principieel bereid was den weg der kritiek te gaan.

In zulk een tijd behoeft het niet te verwonderen, dat zeer velen door de altijd sterke suggestie der „wetenschappelijkheid" werden geboeid.

„De" wetenschap met haar steeds wijder perspectieven en haar groeiende resultaten heeft zonder twijfel op velen in de 19e eeuw een schier hypnotischen indruk gemaakt. Ook zij, die zich toch niet ver van den Schriftinhoud wilden verwijderen, konden zich aan het sterke vermaan der wetenschap niet onttrekken, vooral wanneer dit

alles „met zooveel gloed van overtuiging en als in overeenstemming met de meest stringente eischen der „litterair-critische methode" werd voorgedragen [1]).

Het zou dan ook niet moeilijk zijn aan te toonen, dat menigeen onder den invloed van de zekerheid der wetenschap van een meer behoudende tot een meer kritische Schriftbeschouwing is overgegaan.

We mogen hier inderdaad van een motief der Schriftkritiek spreken: het motief der *wetenschap*.

* *
*

Was het niet die *wetenschap*, aan wie de suprematie moest worden toegekend in de vraag naar de beteekenis van de Heilige Schrift?

Het vraagstuk, dat zich hier aan ons opdringt, is dat van de verhouding tusschen wetenschap en openbaring, nader: Heilige Schrift.

In de kritiek, die op grond van de „resultaten" van de wetenschap op de Heilige Schrift werd uitgeoefend, openbaarde zich een groot, om niet te zeggen: grenzeloos vertrouwen in de „macht" der wetenschap. Vooral in de 19e eeuw, waarin de natuurwetenschap haar vele resultaten boekte, steeg dit vertrouwen in „de" wetenschap.

Niet alleen de natuurwetenschap had deel aan dezen roem. Ook andere wetenschappen klommen in aanzien, wanneer ze slechts voldeden aan de generale eischen eener streng wetenschappelijke methode en hoe meer een wetenschap blijk gaf van exactheid, des te meer kon ze aanspraak maken op vertrouwen en onderwerping.

De mathematische natuurwetenschap werd steeds meer de ideaalwetenschap en uit de min of meer bereikte congruentie van de een of andere wetenschap mèt de natuurwetenschap werd dan de waarde van zulk een wetenschap bepaald.

Het besef ging bij velen verloren, dat er toch ook nog was een „object" der wetenschap, dat in ieder geval voor het karakter, de methode en den opbouw van een wetenschap van beslissende beteekenis is.

Men sprak van „de wetenschappelijke methode" en bedoelde daarmee meermalen de natuurwetenschappelijke methode en het spreekt wel haast vanzelf, dat in zulk een tijd de theologie, voorzoover haar methode weinig of geen verwantschap toonde met die der natuur-

[1]) A. Noordtzij. Het probleem van het Oude Testament 1927, pag. 22.

wetenschap, het stempel ontving der onwetenschappelijkheid.

Haar methode — ten nauwste samenhangend met haar object — werd genoemd een dogmatische methode, dogmatisch dan niet genomen in den onder ons gangbaren zin van het woord als een onderdeel der theologie, maar als een instelling, die niet streng wetenschappelijk het object benaderde, maar uitging van bepaalde vooroordeelen. En daartegenover nu werd de eer der echte, strenge wetenschap gezocht in haar volstrekte „Voraussetzungslosigkeit".

Volgens de regels der strenge wetenschap moest men in de z.g.n. theologie (voor zoover men hier nog van een wetenschap wilde spreken) het object met dezelfde neutraliteit benaderen als in de natuurwetenschap het atoom.

Geen enkel vooroordeel mag hierop invloed uitoefenen. Want elk vooroordeel werpt noodzakelijk een schaduw op het object, waardoor het zich aan onzen gezichtskring onttrekt.

Alleen streng, onbevooroordeeld en exact onderzoek mag den toon aangeven en wat zich aan dezen ijzeren regel niet wenschte te onderwerpen, moest zich liever niet langer met den schoonen naam „wetenschap" tooien.

* *
*

Nu zal wel algemeen worden toegestemd, dat onder den invloed van allerlei factoren het besef levendiger is geworden, dat een volstrekt „voraussetzungslose" wetenschap toch wel niet mogelijk is. Men is steeds meer gaan zien, dat ook de wetenschap niet zonder apriori's kan bestaan. Maar de erkenning van de onmogelijkheid eener voraussetzungslose wetenschap sluit toch geenszins uit, dat men zeer op z'n hoede wil wezen voor allerlei „ontoelaatbare" vooroordeelen [2]).

---

[2]) Men vergelijke de interessante beschouwingen van Heinrich Scholz. Wie ist eine Theologie als Wissenschaft möglich? Zwischen den Zeiten 1931 pag. 8 v.v. Scholz spreekt hier over „die nichtumstrittenen Mindestforderungen, die an eine Wissenschaft zu stellen sind" en rekent vervolgens tot de „umstrittenen Mindestforderungen" het postulaat der *onafhankelijkheid* (pag. 21). Daardoor wordt aangeduid, dat verlangd mag worden, dat in een wetenschap „nur Sätze auftreten, für welche nicht behauptet werden kann, dasz sie unter den Druck vor irgendwelchen Vorurteilen entstanden sind". Maar Scholz voegt er direct aan toe, hiermee *niet* de „voraussetzungslose" wetenschap te bedoelen, een z. i. absurd begrip, zooals reeds blijkt uit een blik op de wiskunde met haar axioma's. Ziehier het probleem: „Wir fordern also nicht ein voraussetzungsloses Denken für die Gewinnung einer Folge von Sätzen, die den Charakter einer Wissenschaft tragen

En nu kan worden gezegd, dat de aanvaarding van de Heilige Schrift als het onfeilbare Woord Gods *zeker* niet gerekend wordt tot wat als een apriori van een echte wetenschap zou kunnen worden aangemerkt.

Een definitieve uitspraak over het wezen, karakter en de beteekenis van de Heilige Schrift kan niet aan het begin, maar moet aan het *eind* staan van den weg der wetenschap. En daarom ligt in de wetenschappelijke benadering van de Heilige Schrift reeds implicite het recht der kritiek besloten.

* *
*

Wanneer de wetenschappelijke bestudeering op deze wijze van alle *onzuivere* vooroordeelen vrij blijft, dan mag ze ook laten gelden de pretentie der algemeengeldigheid. Dan behoeft ook de theologie niet tevreden te zijn met een stiefmoederlijk toegekend plaatsje in het rijk der wetenschappen, maar kan ze met eer haar plaats innemen naast de andere wetenschappen [3]).

---

soll, sondern wir verlangen von ihr vielmehr die Unabhängigkeit von jenen *unzulässigen* Denkvoraussetzungen, die wir da, wo sie uns begegnen, als Vorurteile zu bezeichnen pflegen".

Waarom rekent Scholz dit onafhankelijkheidspostulaat tot de „umstrittene Forderungen"?

Niet omdat het toelaatbaar zou zijn, dat iemand dit postulaat bestrijdt, maar op dezen grond, dat „eine Verständigung über den Begriff der Vorurteilen mit Schwierigkeiten belastet ist, die trotz alle Bemühungen bis heute auch nicht entfernt überwunden sind und wahrscheinlich nie völlig zu überwinden sein werden" (pag. 22). Men zie voor dit probleem ook Dr H. Bavinck. Christelijke Wetenschap 1904; Dr F. W. Grosheide. Hermeneutiek 1929 pag. 23 v.v.; H. E. Weber. Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre 1914[2] pag. 186 v.v. In den ondertitel: „*theologische* wetenschapsleer" duidt Weber direct het eigenlijke doel van zijn boek aan tegenover het ideaal eener neutrale wetenschapstheorie. Vgl. in verband met de wetenschappelijke historische methode: „Die Frage kann nur die sein, welche Voraussetzungen berechtigt sind" (pag. 185). Vgl. ook Dr G. A. van den Bergh van Eysinga. Theologie als Godsdienstwetenschap, Nieuw Theol. Tijdschr. 1938, die toegeeft, dat niemand zonder vooroordeel is, maar „niet *alle* vooroordeelen zijn even veel waard" (pag. 4). „Wij kunnen niet blindelings aannemen, dat 66 aan de Joodsche Synagoge en de Roomsch-Katholieke Kerk ontleende boeken Gods onfeilbaar woord zijn, waarin geen tegenstrijdigheid kan bestaan" (pag. 5).

[3]) In deze beschouwing past de vervanging van de theologie als openbaringswetenschap door de theologie als godsdienstwetenschap. Zie Bavinck. Christelijke Wetenschap, pag. 73; Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap. In: Verzamelde Opstellen, 1921, pag. 35 v.v.

Hier krijgt de theologie — na eeuwenlange dogmatische gebondenheid — eindelijk zekerheid, omdat men zoo ontheven is aan de onzekerheid van „het geloof". Ze verkrijgt allerlei eigenschappen, die vroeger allerminst aan de theologie konden worden toegekend: Algemeengeldigheid, controleerbaarheid [4]) en onweerlegbaarheid.

De hier besproken opvatting over de wetenschap heeft op onnoemelijk velen een suggestieven indruk gemaakt. Men wilde niet gaarne de aansluiting kwijtraken aan het generale proces der wetenschap en liet zich bovendien meermalen door den positieven toon dezer beschouwingen ook ten opzichte van theologie en Heilige Schrift intimideeren [5]).

* *
*

Hier kunnen we dus inderdaad van een sterk motief tot de principieele aanvaarding der Schriftkritiek spreken.

Het is uit den aard der zaak niet mogelijk precies het aandeel te bepalen, dat in de beschouwingen van verschillende theologen aan dit motief moet worden toegekend. Maar het is ons genoeg met nadruk op deze sterke suggestie der wetenschappelijkheid te hebben gewezen.

De suggestie der wetenschap... men vatte dit echter niet louter formeel op, los van de *„resultaten"* der wetenschap ook op het terrein van de bestudeering der Heilige Schrift. Het is juist de veelheid der resultaten geweest, die de kracht van de suggestie der wetenschap deed toenemen. Men meende de vruchtbaarheid van het beginsel der onbevooroordeelde neutrale wetenschap vooral tegenòver het dogmatisch gebonden Schriftonderzoek duidelijk te kunnen aanwijzen.

---

[4]) Vgl. H. Scholz. Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? Zw. d. Z. 1931, pag. 21: „Wir werden also verlangen müssen, dasz in einer Wissenschaft nur Sätze auftreten dürfen, für die irgendwelche Kriterien existieren, mit deren Hilfe der Wahrheitsanspruch, mit welchem diese Sätze belastet sind, nachgeprüft werden kann." Dit geldt — aldus Scholz — in ieder geval voor een „Wirklichkeitswissenschaft" en dat wil een evangelische theologie toch zijn.

[5]) Vgl. Bavinck. Christel. Wetenschap, 1904, pag. 73, waar hij zegt, dat velen onder den indruk van Kants kritiek van het kenvermogen en „uit vreeze voor de stoute taal der moderne wetenschap" zich tot een gewaagde concessie lieten verleiden n.l. tot de vervanging van theologie door godsdienstwetenschap. Vgl. K. Thieme. Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1914, pag. 10: „Ein allgemeines Ideal besonders unserer Weltperiode ist aber auch, die Wissenschaft auf seiner Seite zu haben."

Allerlei perspectieven werden zichtbaar, die vroeger door de dogmatische binding verduisterd waren geweest en men was van oordeel, dat zoo tenslotte nog meer dan vroeger de „rijkdom" der Heilige Schrift zou kunnen worden geëerd en vooral hier liggen allerlei verbindingsdraden met hen, die wel aan de zijde der wetenschap wilden gaan staan, ook in haar meeste resultaten, maar tegelijkertijd een positie wilden handhaven voor „het geloof".

* *
*

Toch zou men zich vergissen, wanneer men zou denken, dat alléén de suggestie der wetenschap met haar veelheid van litterair-kritische argumenten en resultaten den weg naar de triumf der Schriftkritiek heeft gebaand. Dit blijkt reeds uit het feit, dat er allerlei verschillen zichtbaar worden in verband met het accepteeren van de resultaten der wetenschap. Zoo gevoelen we b.v. in de vrijzinnige Schriftstudie, dat we hier in aanraking komen met een rechtlijnige, ongebroken en ongecompliceerde beschouwing. Ze heeft in haar aanvaarding der Schriftkritiek niets wezenlijks te verliezen. Haar apriori is, dat de Heilige Schrift op het zelfde niveau staat met alle andere religieuze litteratuur. Zij ziet de Schriftkritiek als iets vanzelfsprekends en vindt hier weinig remmingen op haar weg [6]).

Maar er zijn ook anderen, die het probleem scherp aanvoelen en er blijk van geven, dat ze in een gevaarlijke zône zijn beland, wanneer ze het terrein der Schriftkritiek betreden. Vooral zij, die zeer beslist wilden uitgaan van de openbaring Gods, maar dan toch sterk onder den invloed kwamen van allerlei kritische resultaten der wetenschap, b.v. van de evolutionistische beschouwing van Israëls religie in de school van Wellhausen, voelden meermalen de moeilijkheden duidelijk aan. Want het ging hier ten diepste toch maar niet om den „vorm" der openbaring, maar om de Goddelijke Openbaring zèlf. Zoo werd bij de aanvaarding der evolutionistische religie-beschouwing de synthese tusschen Christelijk geloof en kritiek al zeer moeilijk. Het aannemen van de sporen van een „leidende werkzaamheid Gods" in de

---

[6]) Zie b.v. Dr G. A. van den Bergh van Eysinga. De wereld van het Nieuwe Testament, 1929, pag. 7 v.v.; M. C. van Mourik Broekman. De vrijzinnige Godsidee, 1928, pag. 167 v.v.; K. F. Proost en G. Horreüs de Haas. Het vrijzinnig Protestantisme, 1926, cap. I.

historie was toch wel een poover resultaat van de beoogde synthese [7]).

Maar ondanks de groote en steeds toenemende moeilijkheden en problemen, waarop we in het volgende hoofdstuk terugkomen, bleef men in verschillende richtingen zoeken naar een synthese. Men keerde de Schriftkritiek, hoeveel zorg deze ook veroorzaakte, niet den rug toe.

Hieruit laat zich wel vermoeden, dat in de Schriftkritische instelling nog andere factoren een rol spelen dan alleen het hierboven genoemde motief. In ieder geval was er — zooals we zullen zien — nog één ander ingrijpend motief aanwezig, waardoor het begaan van den weg der Schriftkritiek voor velen onvermijdelijk scheen.

Bij de ontleding van dit nieuwe motief komen we in aanraking met een uiterst belangrijk probleem, dat we zonder overdrijving *het* probleem der Schriftkritiek kunnen noemen.

* *
*

Wanneer we een onderzoek willen instellen naar dit motief in de aanvaarding der Schriftkritiek, dan ligt uit den aard der zaak een wijd veld van onderzoek voor ons open.

In de theologie vanaf Ritschl treffen we telkens weer dezelfde motieven aan in de bestrijding van de leer van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift. Het ligt voor de hand, dat we vooral de hedendaagsche theologie op haar motieven onderzoeken, maar als achtergrond willen we wijzen op enkele theologen, bij wie reeds vóór onzen tijd de motieven scherp naar voren treden.

* *
*

Als uitgangspunt wijzen we op den bekenden theoloog Wilhelm Herrmann, wiens beschouwingen over ons onderwerp op velen van invloed geweest zijn en nog nawerken tot op onzen tijd.

Het gaat voor Herrmann in de Schriftbeschouwing centraal *om het karakter der Openbaring*. Hij is er nl. van overtuigd, dat de leer van de onfeilbaarheid der Schrift — waardoor *alle* Schriftcritiek wordt uitgesloten — ten nauwste samenhangt met een niet-evangelische openbaringsbeschouwing. We zien Herrmann's standpunt niet scherp, als we alleen maar denken aan zijn polemiek tegen de traditionalis-

---

7) A. Noordtzij a.w. pag. 22.

tische openbaringsbeschouwing, volgens welke de openbaring ons alleen maar zou zeggen, wat *anderen* hebben geloofd [8]). Want zoo is zeker de orthodoxe visie op de openbaring niet zuiver weergegeven. We komen reeds verder, wanneer we letten op Herrmann's schier ononderbroken kritiek op de orthodoxie. Deze orthodoxie heeft z. i. zoowel het geloof als de openbaring onzuiver gezien, wat fatale gevolgen gehad heeft in de evangelische kerk. Houdt nl. het orthodoxe geloofsbegrip een intellectualistische verenging in van het geloof als fiducia [9]), een soortgelijke verenging ligt in de orthodoxe opvatting van de Openbaring. Men maakt hier nl. van de openbaring een aantal leeringen of mededeelingen of waarheden, die worden „bekend gemaakt" en op grond daarvan in het geloof moeten worden „aanvaard".

Elke beschouwing nu, die zóó het contact wil leggen tusschen den mensch en de openbaring, verstart deze altijd lévende relatie.

Want dan moet immers àlles, wat *in* die openbaring besloten ligt — ook àl wat geen gedachte des geloofs is — worden aanvaard en... hier zien we de innerlijke onvrijheid van deze beschouwing. Dit standpunt rust op een totaal *onevangelische heteronomie* en is een wezenlijk gevaar voor het Christelijk geloof. Het is nl. volgens Herrmann „onchristelijk" wanneer wij elk willekeurig gedeelte uit de Heilige Schrift zouden *moeten* erkennen. Want dan kan het geloof niet meer vertrouwen zijn, doch slechts blinde toestemming, assensus, notitia, sacrificium intellectus, levenlooze onderwerping.

Herrmann ziet het geloof heel anders. In den persoon van Jezus komt de openbaring als een levende, vertrouwenwekkende grootheid op ons af en voor ons kan dan ook alleen dáár het Woord Gods aanwezig zijn, waar deze macht der openbaring in Jezus van Nazareth tot uitdrukking komt. „Alles andere in der Schrift kann für uns die Bedeutung eines Wortes an uns nur dadurch empfangen, dasz wir es entweder als eine Vorstufe dessen verstehen können was uns in Jesus erscheint oder als eine Wirkung seiner Kraft" [10]).

Zoo verliest de Schrift haar statuarisch karakter en wordt ze waarlijk volkomen. De opvatting, dat in den bijbel een feilloos en onfeilbaar boek voor ons ligt, is vanuit de Joodsche theologie in de Roomsche theologie overgegaan en is in de protestantsche theologie m.n.

[8]) W. Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 20.
[9]) W. Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 31 v.v.
[10]) W. Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 35.

in de orthodoxie blijven hangen, toen men niet meer met Luther in een bepaalden *inhoud* der Schrift de openbaring Gods vond.

In deze uiteenzettingen van Herrmann wordt één van de grondmotieven van zijn theologie zichtbaar, waardoor zijn verhouding tot de Schrift beslissend wordt bepaald.

Wel wijst hij er op, dat de orthodoxie door haar verwerping der allegorische uitlegging en het verstaan der Schriftwoorden vanuit den letterlijken zin in principe reeds de historisch-kritische uitlegging in zich bevatte, waardoor het vonnis over de inspiratieleer reeds is geveld [11]), maar nergens krijgt dit argument (de *wetenschappelijke* noodzakelijkheid der kritiek) den vollen nadruk.

Het accent ligt bij Herrmann steeds op de evangelische geloofs- en openbaringsbeschouwing, waarmede een onfeilbaar openbaringsboek nimmer te vereenigen valt. Want de zuivere correlatie tusschen evangelisch geloof en Goddelijke openbaring mag niet worden verstoord door vreemde *contingente* elementen en fragmenten die dan — niet-geassimileerd — tòch moeten worden aanvaard. Wanneer in de Schrift zulke „vreemde" elementen voorkomen, dan moet het geloof, juist òmdat het vertrouwen is, er kritisch tegenover gaan staan. In Romeinen 9 vers 20—23 lezen we woorden, die Herrmann niet kan aanvaarden. En nu kan de instelling van het geloof tegenover deze woorden niet zoo zijn, dat ze — òmdat ze in den bijbel staan — toch moeten worden aanvaard. Integendeel, we worden door zulke woorden juist voor de vraag gesteld, of we de Schrift ook daarin willen volgen, waar we geen „Gedanken unseres Glaubens" kunnen ontdekken [12]).

Accepteeren we zulke fragmenten toch — buiten de zuivere vertrouwensrelatie om —, dan maken we de Schrift tot een wetboek, dat uitwendige gehoorzaamheid van ons eischt, zooals Rome dat doet. Dit nu is niets anders dan een totale afval van de hoofdgedachte der Heilige Schrift. „Denn damit wird ja der Glaube verleugnet, der ein solches Gesetz nicht verträgt" [13]).

Zoo wordt voor Herrmann de Schriftkritiek een wezenlijke bevrijding in plaats van een dreigend gevaar. „An der H. Schrift kann die Kritik manches aufdecken, wodurch ihre Berichte zweifelhaft werden, der Christ wird trotzdem wenn sie ihn einmal mit dem ihn

---

11) Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 37.
12) Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 89.
13) Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 89.

erlösenden Gott verbunden hat, davon überzeugt sein, dasz er durch sie alles empfangt was er zu wahrhaftigem Leben braucht" [14]).

* *
*

Het evangelisch geloof aanvaardt dus tenvolle de theonomie (God in Jezus Christus), maar verwerpt de z.g.n. heteronomie [15]). Zoo kunnen we Herrmann's grondgedachte het meest zuiver weergeven. Alleen in de verwerping der heteronomie kan het geloof als vertrouwen worden gewaardeerd en wordt den mensch niet de last opgelegd om iets voor waar te houden „was ihm unverständlich geblieben ist". Maar het geloof aanvaardt wèl de ware theonomie, de „Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung, die allein unbedingten Gehorsam fordern kann" [16]).

Zoo komt er ruimte voor de „Ehrfurcht" tegenover de boeken van Oud en Nieuw Testament [17]). Zij vormen immers de eenige overlevering, waarin Christus voor ons te vinden is. Ze vormen een onmisbaar middel tot de kennis van Christus en hebben een onuitputtelijken inhoud [18]).

Maar... „eine gebietende Autorität, der er sich ganz und gar gefangen gibt, hat für ihn, der es gelernt hat, sich Gott zu unterwerfen, Gott allein" [19]).

En wie dan ook de theonomie gaat omzetten in een heteronomie van den onfeilbaren bijbel, veroorzaakt een destructie van het ware geloof en verliest het mysterie der Goddelijke Openbaring.

Het zijn deze gedachten, die we vanaf het einde der 19e eeuw tot nu toe telkens in allerlei variaties aantreffen bij theologen van verschillende richting. Zoo vinden we b.v. bij *Martin Rade* allereerst opgemerkt, dat het beeld, dat de protestantsche orthodoxie van den bijbel gegeven heeft „vor dem Forum einer aufrichtigen Wissenschaft nicht haltbar war" [20]). Wie zich aan de klem van het historisch onder-

---

14) Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 35.
15) Herrmann. Der evang. Glaube und die Theologie A. Ritschls. In: Gesamm. Aufs., 1923, pag. 17.
16) Ges. Aufs. 17.
17) Ges. Aufs. 19.
18) Ges. Aufs. 19.
19) Ges. Aufs. 19.
20) Martin Rade. Glaubenslehre II, 1927, pag. 84.

zoek wil onttrekken, stelt zich daarmee buiten het terrein der wetenschap.

„Aber die Bibel erweist sich der Erfahrung als ein Werk, das zum mindesten mit irdischen Schrifttum vieles gemein hat. Hierüber die richtige Erkenntnis zu schaffen unter Hintansetzung aller Vorurteile ist nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des wissenschaftlich geschulten Verstandes" [21]). „Bibelkritik ist ein Kind menschlicher Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit" [22]).

Hoezeer Rade echter den nadruk legt op deze klem der wetenschappelijkheid, dat neemt niet weg, dat ook in zijn denken het beheerschende motief een ander blijkt te zijn. Ook voor hem is het karakter van het geloof en der openbaring beslissend. We kunnen — aldus Rade — wel zeggen: ik geloof den bijbel, maar we kunnen niet „an die Bibel glauben" [23]). Want geloof is altijd betrokken op iets persoonlijks en dat persoonlijke in den bijbel is „das Göttliche", das Pneuma, Gott.

En nu is, juist omdat geloof een persoonlijke relatie tot God onderstelt, in het geloof onmisbaar de spanning tusschen gebondenheid en vrijheid tegenover de Schrift.

Omdat het in den bijbel gaat om theonomie inplaats van om heteronomie, daarom maakt de bijbelcritiek ons vrij van de gebondenheid aan de letter. Theonomie mag nimmer door bijbel-heteronomie in gevaar worden gebracht.

* *
*

Ook *Julius Kaftan* beweegt zich in zijn dogmatiek in hetzelfde spoor.

De inspiratie en het historisch verstaan der Schrift sluiten elkaar uit. Door de Schriftkritiek sinds de 19e eeuw is de orthodoxie met haar inspiratieleer onhoudbaar geworden en behalve in enkele repristinatiepogingen zoo goed als algemeen opgegeven [24]).

De werkelijke hoedanigheid der H. Schrift dwingt ons er toe deze leer los te laten en de Schrift te zien als het getuigenis der open-

---

[21]) Martin Rade. Glaubenslehre II, 1927, pag. 90.
[22]) Martin Rade. Glaubenslehre II, 1927, pag. 90.
[23]) Martin Rade. Glaubenslehre II, 1927, pag. 91.
[24]) J. Kaftan. Dogmatik, 1920, pag. 62.

baring. Maar deze argumentatie wordt nu ook bij Kaftan gecompleteerd door het betoog, dat zóó ook alleen harmonie te bereiken is tusschen Schriftbeschouwing en geloofsbeschouwing. Dat geloof is immers „praktischer Gottesglaube".

Het is niet — zooals in de Scholastiek werd aangenomen — een autoriteitsgeloof met als kern een „voor-waar-houden" en dientengevolge is alle evangelisch geloof met een leer van de onfeilbare Schrift ten eenenmale onvereenigbaar en is voor de Schriftkritiek de weg principieel gebaand.

* *
*

Bij de tot dusver besproken theologen [25]) zien we dus duidelijk een combinatie van twee motieven:

1⁰ het motief van de noodzakelijke wetenschappelijke benadering der H. Schrift, waardoor de inspiratieleer en de daarmee samenhangende leer der onfeilbaarheid onmogelijk is geworden.

2⁰ het motief van de onverbreekbare correlatie tusschen evangelisch geloof en Goddelijke Openbaring, die alleen zuiver kan worden gevat bij een zuivere visie op de H. Schrift als menschelijk en feilbaar middel en getuigenis der openbaring. Met name wordt dit

---

[25]) Verschillende andere theologen zijn hier nog aan toe te voegen. Omdat het ons niet te doen is om een geschiedenis der Schriftkritiek, geven we hier alleen nog enkele toelichtingen uit de theologie vóór 1920. Zoo vinden we b.v. bij Rothe (Zur Dogmatik, 1869) eenerzijds de verwerping van de onfeilbaarheid der Schrift op grond van haar hoedanigheid (277 v.v.; 291 v.v.; 298; 348) maar anderzijds zien we toch ook bij hem weer de domineerende gedachte, dat het *karakter van het geloof en der openbaring* de onfeilbaarheid der Schrift in den zin der oude inspiratieleer uitsluit (passim). Vergelijk ook P. Lobstein. Einleitung in die evangelische Dogmatik, 1897, pag. 113 v.v. Men heeft z. i. gezien „dasz sie (nl. de inspiratietheorie) weder dem eigentlichen Charakter und der innersten Natur der Bibel noch der Selbstbezeugung der biblischen Schriftsteller entspricht" (motief I) èn ... dat men zoo uit het geloof een voor waar houden maakt en de oorkonden van de openbaring in de plaats stelt van het Woord Gods (motief II) „Auf diesen Punkt, der m. E. der wichtigere ist, hat besonders Herrmann hingewiesen" (114). Men zie voor het 2e motief ook pag. 97 over „die Wahnvorstellung einer äuszeren und gesetzlichen Autorität", die ook in de protestantsche kerken weer opkwam. Zie voorts H. H. Wendt. System der Christlichen Lehre 1909, pag. 36 v.v.; H. E. Weber. Histor.-Kritische Schriftforschung und Bibelglaube, 1914, pag. 7 (motief I) en pag. 9—10 (motief II); Horst Stephan. Glaubenslehre, 1928, pag. 21 v.v.; Martin Schulze. Grundrisz der evangelischen Dogmatik, 1918, pag. 28 v.v.

laatste motief gesteld in het raam van de tegenstelling tusschen *theonomie* en *heteronomie*.

* * *

Voordat we overgaan tot de bespreking van de jongste phase der Duitsche theologie, willen we eerst nog de aandacht vestigen op een theoloog, bij wien we het zooeven besproken motief duidelijk naar voren zien komen en die in verband met zijn positie in de Duitsche theologie als het voorloopig eindpunt van de ontwikkeling van dit tweede motief kan worden gezien. We bedoelen den bekenden theoloog Erich Schaeder, die in 1930 een systematische studie gaf over „Das Wort Gottes".

Schaeder interesseert ons in verband met ons onderwerp vooral, omdat hij reeds tientallen jaren geleden zijn program ontwikkelde van een „theocentrische theologie" [26]) en dit program tot een strijdschrift maakte tegenover de anthropocentrisch geïnfecteerde theologie der 19e eeuw. Van hem was op grond van dit program te verwachten, dat bij de behandeling van het Woord Gods vooral ook het probleem der autoriteit, der wet, der theonomie in het middelpunt zou komen te staan.

Nu verbaast het ons reeds, dat eerst in het vierde hoofdstuk de verhouding tusschen het Woord Gods en de Heilige Schrift ter sprake komt. Vooral, waar reeds in het tweede hoofdstuk de vraag naar de kenbaarheid van het Woord Gods besproken wordt, komt het Schriftvraagstuk in een eigenaardig licht te staan en vermoeden we apriori, dat we hier met een dualisme tusschen Schrift en Woord Gods te doen krijgen.

Dit nu blijkt bij de behandeling van het Schriftvraagstuk inderdaad het geval te zijn.

Schaeder begint met er op te wijzen, dat er in de discussie over de verbale inspiratie een zekere afsluiting gekomen is. Deze inspiratieleer is onhoudbaar [27]). Hij acht het zelfs overbodig de gronden tegen deze leer nogmaals uiteen te zetten. Want op dit resultaat der ontwikkeling kan door niemand meer worden afgedongen.

Op grond hiervan komt nu alles aan op de zuivere verhouding

---

[26]) E. Schaeder. Theoz. Theol. I, 1925 (IIIe druk) en II, 1928.
[27]) E. Schaeder. Das Wort Gottes, 1930, pag. 110.

tusschen geloof en Heilige Schrift. Over de verhouding tusschen Woord Gods en canon beslist het geloof. In de structuur van dat geloof ligt opgesloten, dat — bij alle binding van het geloof aan het Woord Gods — het geloof vrij staat tegenover den Schriftcanon. Als dat niet mogelijk was, dan ware de Schrift „der Meister des Glaubens" en hadden wij Protestanten in plaats van den paus ... den bijbel [28]).

Neen — zegt Schaeder — „der Glaube in seiner geistgewirkten Gebundenheit an das Wort Gottes steht der Schrift frei gegenüber" [29]) en het Christelijk geloof is in zooverre dan ook geen boek-, maar wel woordreligie.

Zoo wordt Schaeders theocentrische theologie toegespitst op het vraagstuk der Schrift en de theonomie van het Woord Gods verheven boven de heteronomie der Heilige Schrift [30]). Het dualisme, dat hier naar voren komt, wil Schaeder overwinnen in het factum van het vertrouwend geloof.

Het valt niet te ontkennen, dat het menschelijke in de Schrift ook meermalen onzuiver en onnauwkeurig is en we moeten dat volmondig erkennen [31]). Maar ... „ich frage: Können alle geschichtlichen Menschlichkeiten der Bibel, können auch ihre etwa vorhandenen Differenzen oder überwundenen Anschauungen, können sie es fertig bringen, haben sie es bis dahin fertig gebracht, uns Menschen, uns Sündern die im Bibelbuch aufgedeckte Herrlichkeit des gnadigen allmächtigen Gottes, seines Christus und unserer Erlösung zu verhüllen ?" [32])

Het theocentrisch aspect van Schaeders theologie voert dus tot een theonomie, die wel niet buiten de Schrift omgaat, maar toch zeker

---

[28]) Schaeder. Das Wort Gottes, pag. 112. Vgl. Schaeder. Schriftglaube und Heilsgewissheit, 1908, pag. 36: „Bibelpabst".

[29]) Schaeder. Das Wort Gottes, pag. 112.
Ook Schaeder vlucht hier evenals zoovele anderen in de nietszeggende paradox van gebondenheid en vrijheid tegenover de Schrift.

[30]) Zie ook Schaeder's kritiek op het „heteronome" standpunt der orthodoxie: Schriftglaube und Heilsgewissheit, pag. 36, over „die entschlossene, trotzige Unterwerfung unter das fremde Joch einer biblischen Wort- oder Lehrautorität".

[31]) Schaeder. Schriftglaube und Heilsgewissheit, pag. 71: „Wir würden gegen die Wahrheit und darin gegen Gott verstoszen, wenn wir dies nicht zugestehen wollten".

[32]) Schaeder. Schriftglaube und Heilsgew., pag. 73. Op grond hiervan komt hij dan tot „ein Bekenntnis zur Inspiration der Schrift" (73). De schrijvers „haben es aus Gott, aus Gottes Geist". „Also Personalinspiration der biblischen Männer" (19). Deze opvatting is z. i. de verbale inspiratie „schlechtweg überlegen" (80).

niet met haar samenvalt. Dit blijkt reeds uit de vrijheid der geloovigen, die door Schaeder met nadruk als een geloofsgoed wordt gehandhaafd.

Zulk een vrijheid, die kritiek involveert, is uit den aard der zaak tegenover volstrekte theonomie niet mogelijk. Ze is alleen mogelijk tegenover de H. Schrift zelf.

Zoo eindigt Schaeders strijd voor het theocentrische karakter der theologie — vanaf 1909 gevoerd — in het jaar 1930 met als voorloopig eindresultaat: de disqualificatie der Heilige Schrift als onfeilbare autoritaire norm des geloofs en wordt *juist* het theocentrisch gezichtspunt beslissend geacht voor de kritiek op een onevangelische heteronomie.

* *
*

Zoo krijgt bij al deze theologen de kritische instelling tegenover de Heilige Schrift een plaats in het dogmatisch systeem.

Er moge verschil bestaan over de ruimte, die men aan de kritiek toekent en over haar belangrijkheid, principieel is ze niet meer in discussie. De bron, waaruit de kritiek haar principieele rechtvaardiging put, is eenerzijds de noodzakelijkheid van de wetenschappelijke bestudeering der H. Schrift, waardoor het recht der kritiek buiten allen twijfel staat, maar in de tweede plaats staat dit motief in permanente wisselwerking met het motief van de *afwijzing der heteronomie.*

Zoo gevoelt men zich door een ondoordringbaren muur van het oude inspiratie-dogma verwijderd. Het is onmogelijk den weg terug te gaan. Ja, zoo sterk is men over het algemeen overtuigd, dat van eenige reactie feitelijk geen spoor te ontdekken valt. Men neemt gaarne alle moeilijkheden, die uit de aanvaarding der Schriftkritiek voortvloeien, op zich, ook waar ze toch een voortdurende bedreiging vormen voor de meest centrale elementen van het geloofsbezit en interpreteert deze dan als de *spanningen,* die aan het *levende* geloof eigen zijn.

Daarom is Schaeder voor ons onderwerp van beteekenis. Hij bleef midden in zijn aanval tegen het na-Schleiermacheriaansch subjectivisme in het probleem steken en wie zich verdiept in Schaeder's ontwikkeling van 1910 tot 1930, zal zich moeilijk aan den tragischen indruk, dien deze ontwikkelingsgang maakt, kunnen onttrekken.

Zelfs het diep onder den indruk komen van de gevaren van het

subjectivisme en de daaruit geboren roep om een theocentrische theologie waarin niet de vrome mensch, maar de levende God en Zijn gezaghebbend Woord in het middelpunt staan, vermocht bij Schaeder geen principieele reactie in het Schriftvraagstuk te wekken.

* * *

We hebben tot nu toe gezien, dat behalve de invloed der wetenschappelijke resultaten als tweede motief bij allerlei theologen een eigenaardige gedachte naar voren kwam, die grooten invloed oefent. Dit motief kan het best worden aangeduid als het motief *vanuit de specifieke relatie tusschen het evangelisch geloof en de Openbaring Gods*. Deze relatie — die een *vertrouwensrelatie* is — sluit de onfeilbaarheid der Schrift uit. Deze kan alleen in een onpersoonlijke beschouwing, waarin aan de heteronomie een plaats wordt toegekend, worden gehandhaafd.

Wanneer we dit motief duidelijk hebben onderkend en ons vervolgens wenden tot de jongste ontwikkeling der Duitsche theologie, dan schijnt het wel, alsof dit motief op den achtergrond kwam en een andere instelling tegenover het Schriftvraagstuk is naar voren gekomen. In ieder geval zijn verschillende nieuwe elementen aan te wijzen.

We hebben hier vooral het oog op de dialectische theologen en op hen, die min of meer door de dialectische theologie zijn beïnvloed.

Wanneer in de kringen der dialectische theologie met grooten nadruk op de macht en de souvereiniteit van het Woord Gods wordt gewezen en een scherpe reactie zichtbaar wordt tegenover het subjectivisme van Schleiermacher, terwijl bovendien fel gepolemiseerd wordt tegen Schaeder, dan boezemt deze nieuwste phase der Duitsche theologie ons reeds daarom in verband met het Schriftvraagstuk groote belangstelling in. Want elke richting, die zich verzet tegen bepaalde vormen van subjectivisme, moet zelf wel direct in aanraking komen met dat centrale probleem van de norm des geloofs.

Waar het slechts onze bedoeling is bepaalde motieven der Schriftkritiek in het licht te stellen, willen we ons tot enkele der voornaamsten uit de tegenwoordige theologengeneratie beperken.

In de eerste plaats willen we dan wijzen op een der meest belang-

wekkende theologen, die naast de dialectische theologie een eigen plaats inneemt nl. PAUL ALTHAUS.

Het is voor ieder direct duidelijk, dat Althaus de kritiek op de Heilige Schrift aanvaardt. Er is in het geloof een vrijheid tegenover de Schrift, die zich niet verzet tegen „die Anerkennung der Poësie und des Legendarischen" en die de theologische kritiek „innerhalb des neutestamentlichen Christuszeugnisses" niet ontoelaatbaar acht [33]).

Evenals voor de reeds besproken theologen is ook voor Althaus de inspiratieleer door het wetenschappelijk onderzoek onhoudbaar geworden. Het historisch-kritisch onderzoek beteekent voor de gemeente weliswaar een crisis, maar... deze crisis kan het leven dienen. De kritiek heeft nl. den bijbel bevrijd uit zijn dogmatische gevangenschap en menschelijke theorieën over den bijbel onmogelijk gemaakt [34]).

Heel duidelijk blijkt echter bij Althaus, dat het *eigenlijke* motief voor de aanvaarding der Schriftkritische instelling niet gelegen is in de suprematie der historische kritiek, maar van anderen aard is. Wanneer Althaus de inspiratieleer bespreekt, zegt hij van haar, dat zij geweld doet niet maar aan „den schlichten Tatbestand der Schrift", maar dat ze ook „vergeht vor allem an dem Wesen des lebendigen Wortes, das nur dem Glauben, der freier Hingabe durch alles Menschenwort hindurch sich erschlieszt und darum keine Objektivierung, kein theoretisch ins Verhältnis setzen zu der Menschheit der Bibel erlaubt oder verträgt" [35]).

Ook voor Althaus gaat het dus in de allereerste plaats om *het wezen van het Woord Gods* en het daarmee samenhangend geloof. In zooverre kunnen we overeenstemming constateeren met het besproken motief in de theologie sinds Herrmann. Het is de aard der correlatie tusschen geloof en openbaring, die ook voor Althaus beslissend is.

Dat neemt echter niet weg, dat we in het laatste citaat in aanraking komen met een nieuw argument. In ieder geval kan een merkwaardige nuance ten opzichte van het vroeger besproken motief niet worden ontkend.

Althaus stelt nl. tegenover elkaar: het levende Woord èn de *ob-*

[33]) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik, 1933, 1—25.
[34]) Althaus. Grundrisz, 1933, 1—29.
[35]) Althaus. Theologie des Glaubens. Zeitschr. f. syst. Theol., 1924, pag. 316.

jectiveering van dat Woord in een onfeilbare Schrift. Om de beteekenis van zijn protest tegen woord-objectiveering moeten we eerst aandacht schenken aan Althaus' openbaringsbeschouwing.

* *
*

De Openbaring Gods is Zijn „Selbstbezeugung" in deze wereld in Jezus Christus als een getuigenis in den nood des menschen van de vergeving der zonden. Deze openbaring draagt een historisch karakter, maar juist in dat historisch karakter liggen vèrgaande consequenties besloten.

Want wat historisch is, heeft ook noodwendig deel aan de „geschichtliche Bedingtheit" [36]) en... aan Gods openbaring is dan ook noodzakelijk de knechtsgestalte, de kenosis verbonden en daarin ligt altijd opgesloten de mogelijkheid van ergernis en geloof [37]).

Het geloof is altijd „Entscheidung" tegenover het steeds „zweideutige Geschichtsfactum", de overwinning der ergernis en... het is daarom een verzòeking voor het ware geloof, als men de openbaring wil maken tot iets direct kenbaars, tot een mededeeling, die *direct* kan worden verstaan. Want dan sluit men de spanning buiten het geloof en maakt men noodzakelijk van het geloof een min of meer rationeel inzicht.

* *
*

Deze door Althaus zoo sterk geaccentueerde kenosis, die aan alle historische openbaring verbonden is en dus altijd de openbaring ook weer verbergt, heeft natuurlijk ook beteekenis voor het Schriftprobleem. We kunnen Althaus' inzicht aldus weergeven, dat de kritiek op de Heilige Schrift haar principieele rechtvaardiging vindt in het kenosis-karakter der openbaring in haar knechtsgestalte.

Het biblicisme liep altijd gevaar deze knechtsgestalte te verwaarloozen, maar vervaagde daardoor dan ook het karakter van het geloof als „Entscheidung".

---

[36]) Althaus. Theol. des Glaubens. Z. f. s. Th., 1924, pag. 282: „Der Glaube ergreift das, was zugleich Verhüllung ist, als Offenbarung Gottes und hebt somit immer wieder das Aergernis in sich auf."

[37]) Althaus. Theol. des Glaubens. Z. f. s. Th., 1924, pag. 301: „An Gottes Offenbarung glauben, das heiszt: der Verhüllung Gottes, die die Wirklichkeit bedeutet, innerlich Herr werden und sie überwinden".

In de kenosis ligt echter de spanning van het geloof opgesloten. Want als we de Schrift zien in haar dienstknechtsgestalte, dan is ze niet een direct kenbaar Goddelijk boek, maar heeft ze ook een profaan karakter als een verzameling van religieuze en historische litteratuur. Elke vorm van inspiratieleer miskent deze kenosis en heft de paradox der Goddelijke openbaring op. We kunnen — omdat de openbaring historisch is — niet met één oordeel over de Schrift volstaan [38]). We moeten haar historisch bezien „durchaus menschlich und voll Zufälligkeit und Fehlsamkeit", maar daarnaast — juister: dwars door deze menschelijkheid héén — kent het geloof hier het Woord, de Openbaring Gods. En daarin nu ligt „der im Glauben erfaszte gottmenschliche Doppelcharakter der Bibel".

In dit „Doppelcharakter" ligt eenerzijds autoriteit, anderzijds vrijheid voor den geloovige.

Hier worden Althaus' beschouwingen zeer interessant. Want hij geeft zich nu rekenschap van de verhouding tusschen theonomie en heteronomie. Hij wijst nl. eerst op den inhoud der Schrift, waardoor zij zichzelf betuigt als Woord Gods, maar voegt daar aan toe, dat de reformatoren tegelijkertijd óók de formeele autoriteit van het geheele boek hebben beleden. En ... dat was *niet* een rest van het Roomsche denken, want ze hooren juist bij elkaar: „die inhaltliche Bestimmung des Wortes Gottes und das Geltendmachen der formalen Autorität des Bibelbuchs" [39]).

Alle theonomie — aldus Althaus — begint met heteronomie. „Die Beugung unter das was geschrieben steht als solches, ist Ausdruck der demütigen Erkenntnis, dasz kein Mensch, auch keine Christliche Erfahrung abschliessend den Inhalt des Wortes Gottes bestimmen und abgrenzen kann" [40]).

Maar — en hierop legt Althaus grooten nadruk — nu vinden we in

---

[38]) Althaus spreekt ergens van „die orthodoxe monophysitische Inspirationslehre". Die letzten Dinge, 1933, pag. 69.

[39]) Althaus. Grundrisz der Dogmatik I, pag. 27. Over hetzelfde vraagstuk heeft Althaus reeds gehandeld in zijn vroegere werk „Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik", 1914, pag. 215—216, waar hij in verband met het geloofsbegrip van Calvijn spreekt over de spanning, die „durch die soteriologisch-Christozentrische Erfassung der Schrift einerseits, durch das reformierte Interesse an die Autorität der ganzen Schrift andererseits bestimmt wird".

[40]) Althaus. Grundrisz, pag. 27.

de orthodoxie een overspanning van deze heteronomie, die alles verstoort.

Hij waardeert wel haar bedoeling nl. het Woord te beschouwen als een contingent, heteronoom en transcendent Woord, maar... men kan en mag dit Woord nimmer objectiveeren in een boek.

Want zoo wordt de knechtsgestalte der Schrift miskend en in deze objectiveering de actueele Openbaring Gods „verdinglicht" en gemaakt tot een afgesloten perfectum. En de Openbaring Gods is juist niet alleen maar een *perfectum*, maar ook altijd een *praesens* en daarom is de verhouding tusschen geloof en Openbaring altijd een verhouding van levende spanning. De mechanische inspiratie-leer ontnam aan de Schrift haar menschelijk karakter en liet geen plaats meer over voor het echte geloof, dat zich tegenover de ergernis altijd weer moet dóórzetten.

De Woordobjectiveering sluit den levenden God buiten, heft Zijn vrijheid op en vernietigt den paradoxalen samenhang tusschen openbaring en verborgenheid, tusschen praesens en perfectum.

Het mòet tegenover de Schrift blijven bij de spanning van het gelóóf, bij de paradox van het ja èn het neen [41]). Het moet blijven: „freier Gehorsam". De kenosis mag niet worden miskend [42]). Want zij waarborgt het zuivere karakter van het geloof als spanningsvollen strijd en als persoonlijke „Entscheidung".

„Unser religiöses und theologisches Verhältnis zur Bibel ist spannungsvoller, bewegter, schmerzensreicher geworden" [43]).

Wanneer we deze beschouwingen van Althaus vergelijken met de hiervoor besproken opvatting, waarin vanuit de eigensoortige structuur der vertrouwensrelatie positie gekozen werd tegen de inspiratieleer en tegen de onfeilbaarheid der Heilige Schrift, dan zien we zoowel overeenkomst als verschil.

De overeenkomst ligt vooral hierin, dat ook bij Althaus het genoemde motief ten nauwste samenhangt met de relatie, die wordt aangenomen tusschen den mensch in z'n geloof en de Goddelijke Openbaring. Het is dus in beide gevallen *die relatie*, die beslissenden invloed gaat uitoefenen op de Schriftbeschouwing.

Maar daarnaast zien we toch ook een niet onbelangrijk verschil.

---

[41]) B.v. tegenover het Oude Testament. Grundrisz, pag. 34.
[42]) Vgl. Althaus. Die letzten Dinge, 1933^4, pag. 63.
[43]) Althaus. Die letzten Dinge, pag. 252.

Kunnen we in de eerst besproken vormen van theologie spreken van een motiveering vanuit de geloofsrelatie als een *fiducia*relatie, hier — bij Althaus — kunnen we spreken van een *existentieele* relatie. Het zijn de begrippen: spanning, Entscheidung, die hier op den voorgrond staan. Men wil ontgaan — Althaus e. a. — het schema van alle ervaringstheologie, omdat hier zoo duidelijk het gevaar zichtbaar werd, dat de openbaring gespannen werd in het raam van de subjectieve ervaring en zelfs vanuit die subjectieve ervaring werd geconstrueerd. En men stelt daar nu voor in de plaats de actueele, existentieele relatie tusschen het Woord en het geloof.

Men zoekt een verdieping van het ervaringsbegrip. In de existentieele relatie gaat het niet meer in de eerste plaats om ervaring, maar om geloof en dat geloof raakt héél de menschelijke existentie. Daaruit valt te verklaren, dat de theologen, die argumenteeren vanuit de existentieele relatie, meermalen scherp polemiseeren tegen het ervaringssubjectivisme en hier het verwijt doen hooren van een ongeoorloofde versmalling der Goddelijke Openbaring.

Het duidelijkst blijkt het verschil, wanneer we er op letten, dat het in den tweeden vorm van het besproken motief gaat om een afwijzing van de objectiveering van het Woord en van de „Verdinglichung” der openbaring. Den aard van dit motief zullen we nog scherper in het oog kunnen vatten, wanneer we vervolgens letten op een theoloog, bij wien we dit motief in zeldzaam scherpen vorm zien functioneeren nl. KARL BARTH.

Reeds in het voorwoord van den eersten druk van zijn „Römerbrief” heeft Barth zich over de historische methode uitgelaten. „Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müszte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das groszere, tiefere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist” [44]).

Barth voegt hier dan nog aan toe, dat hij blij is, dat hij niet behoeft te kiezen, maar dat het hem er om te doen is, niet in de historisch-

---

[44]) K. Barth. Römerbrief, 1923, pag. V.

kritische vragen te blijven steken, maar „durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist”.

In den tweeden druk van Barths commentaar komt hij nogmaals terug op zijn standpunt inzake de historische kritiek. Men had hem nl. naar aanleiding van zijn „Römerbrief” een „abgesagten Feind der historischen Kritik” genoemd [45]).

Hiertegen komt Barth in verzet. Want wel meende hij ernstige bezwaren te moeten inbrengen tegen de nieuwere commentaren op den „Römerbrief”, maar „nicht die historische Kritik mache ich ihnen zum Vorwurf, deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmal ausdrücklich anerkenne”. Barths bezwaar gaat veelmeer tegen het blijven hangen in de litterair-kritische en philologisch-archaeologische overwegingen, waarbij men niet komt tot een werkelijk verstaan van Paulus [46]). Bij het „voorwerk” komt natuurlijk aan de historische kritiek een plaats toe, maar dat is en blijft toch slechts het vóórportaal van het werkelijke verstáán der Heilige Schrift.

Uit deze beschouwingen wordt nog niet volkomen duidelijk, wat Barth onder historische kritiek verstaat. We zouden een oogenblik kunnen denken, dat hij doelt op de z.g.n. inleidingsvragen en de tekstkritiek. Hij richt zich bovendien vrij scherp tegen hen, die meenen Paulus te hebben verstaan, wanneer ze hem religionsgeschichtlich of zeitgeschichtlich hebben belicht en verklaard en spreekt dan uit, dat de moderne opvattingen over Paulus voor zijn besef ook historisch niet meer geloofwaardig zijn.

Maar dit alles wil toch niet zeggen, dat Barth de *eigenlijke* kritiek op de Schrift verwerpt. Dat hier geen sprake van is, blijkt duidelijk uit het voorwoord van den derden druk van zijn Römerbrief.

Bultmann had hem nl. verweten, dat hij te weinig radicaal was en hem er aan herinnerd, dat er ook àndere „geesten” bij Paulus aan het woord komen dan alleen „das pneuma Christou”. In zijn antwoord hierop zegt Barth, dat hij juist nog *verder* wil gaan dan Bultmann, want: „Was im Römerbrief zu Worte kommt, das sind überhaupt nur die „andern”, die von ihm angeführten jüdischen, vulgärchristlichen, hellenistischen und sonstigen Geister. Oder auf welche Stelle könnte

---

[45]) Barth. Römerbrief, 1923, pag. X.

[46]) Vergelijk ook Dr F. W. Grosheide. Theologische Exegese, in Geref. Theol. Tijdschrift 1937.

man etwa den Finger legen mit der Behauptung, dasz da nun ausgerechnet das „pneuma Christou" zu Worte komme?" [47]).

Barth wil niet met een bepaalden maatstaf gaan beslissen, wàt bij Paulus uit den Geest van Christus is èn wat van andere geesten afkomstig is. Hij wil niet op bepaalde punten *plotseling* kritisch tegenover Paulus gaan staan. Zulk een houding zou zijn een vermenging van water en vuur.

Wijst Barth hier alle Schriftkritiek af?

Bultmann had het vermoeden uitgesproken, dat achter Barth's Römerbrief een modern inspiratie-dogma zou opdoemen. Barth antwoordt op dit vermoeden, dat hij de analogie met de oude verbale inspiratieleer toestemt. In den vorm dezer leer bij Calvijn acht hij haar „sehr erwägenswert" en hij wijst er in dit verband op, dat men tot den geest van een bepaald geschrift niet anders kan doordringen dan door de letter heen.

Maar... dat heft de onvermijdelijke kritiek „des Buchstabens durch den Geist" niet op.

„Uber die Relativität aller menschlichen Worte, auch der Paulinischen, denke ich mit Bultmann und allen Verständigen einer Meinung zu sein".

* *
*

We staan hier voor een eigenaardig dualisme. Allereerst hooren we van een niet kritisch willen staan tegenover Paulus en van het verwerpen van een bepaalden maatstaf tot schifting in de Schrift, maar aan de andere zijde hooren we van onvermijdelijke kritiek, van de relativiteit van het Paulinische Woord, van het problematische van het Paulinisme en van een onderscheiding tusschen „andere" Geesten èn den Geest van Christus.

De synthese ligt voor Barth hierin, dat op paradoxale wijze „all das Zerstreute doch im Zusammenhang der einen Sache steht, alle die „andere" Geister tatsächlich doch dem Pneuma Christou irgendwie dienstbar sind" [48]).

* *
*

[47]) Barth, Römerbrief, 1923, pag. XXI.
[48]) Barth. Römerbrief, 1923, pag. XXI.

In welken zin kan de Heilige Schrift bij Barth het Woord Gods heeten? Wanneer we hem reeds in 1925 hooren polemiseeren tegen elke opvatting, die met een bepaalden maatstaf wil uitmaken, wat nu het *eigenlijke* Woord Gods in de Schrift is [49]), omdat de mensch dan toch weer zelf gaat beslissen over „de stem Gods" en we zien hem dan toch tot nu toe het recht der historische kritiek ten volle vindiceeren, dan is geen andere conclusie mogelijk, dan dat we bij Barth staan voor een scherp doorgevoerd dualisme tusschen Heilige Schrift en Woord Gods.

Dit dualisme, dat we ook in Barth's latere werken aantreffen, hangt ten nauwste samen met zijn visie op de tweeërlei dimensie, waarin men volgens hem de Heilige Schrift kan zien nl. de historische dimensie èn de dimensie des geloofs. Allereerst de historische dimensie. De bijbel is óók een verzameling religieuze litteratuur, een historisch gegeven en dat feit moet ons altijd bewaren voor een directe vereenzelviging van Schrift en Woord Gods en ons er tevens van doordringen, dat het in de Heilige Schrift niet gaat om „menschliche Irrtumslosigkeit".

We staan in de Schrift voor de getuigenissen „irrender Menschen wie wir" [50]). Tegenover de verbale inspiratie-leer der 17e eeuw moeten we de „menschliche Fallibilität des biblischen Zeugnisses" ten volle erkennen. Het was de fout van deze leer, dat ze „an Stelle der von Menschen in menschlicher Bedingtheit vollzogenen Konzeption des biblischen Zeugnisses ein himmlisches Diktat setzen wollte" [51]). De bijbel is wel het getuigenis der Openbaring, maar ze is dat als *menschelijk* getuigenis en men mag deze menschelijkheid der Heilige Schrift in geen enkel opzicht opheffen. Het is volgens Barth niet te loochenen „angesichts des tatsächlichen Bestandes des Alten und das Neuen Testamentes", dat de bijbelschrijvers „alle miteinander innerhalb gewisser Schranken und also relativ anfechtbar und also irrtumsfähig geredet haben auch in religiös-theologischer Hinsicht" [52]). Wie de consequenties van de menschelijkheid der Heilige Schrift zou willen loochenen, eert het Woord Gods niet, maar vervalt

[49]) Barth. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche. Zw. d. Z. 1925, pag. 237—238. Vgl. Barth. Die Kirchliche Dogmatik I (2. Band), 1938, pag. 535, 550.
[50]) Zw. d. Z., 1925, pag. 227.
[51]) Zw. d. Z., 1925, pag. 227.
[52]) Barth. Kirchl. Dogm., 1938, pag. 565.

onherroepelijk tot docetisme. Het gaat in de Heilige Schrift altijd om datgene „quod potuit homo" en wanneer er dan ook in de Heilige Schrift „offenkundige Uberschneidungen und Widersprüche" vallen aan te wijzen (b.v. tusschen Wet en Evangelie, Johannes en de synoptici, Jacobus en Paulus) dan wordt ons in geen enkel opzicht een regel gegeven, waarmee we deze tegenstrijdigheden zouden kunnen opheffen en deze verschillen zouden kunnen maken tot „organische deelen" van het éene geheel. Dat het Barth vanaf het begin tot nu toe met de reeds in 1925 gemaakte onderscheiding tusschen Goddelijke onfeilbaarheid en menschelijke feilbaarheid volkomen ernst is, blijkt opnieuw uit de uitvoerige beschouwingen in zijn dogmatiek uit 1938 waarin hij tot de conclusie komt, dat deze onderscheiding „grundsätzlich" moet worden doorgevoerd [53]).

* *
*

Nu hóórt echter — en daarmee komen we tot de tweede dimensie — de gelóóvige, nu hoort de kèrk *in* en *door* deze menschelijke, feilbare en relatieve getuigenissen de stem, de Openbaring des Heeren. De historicus kàn dat niet begrijpen. Maar ondanks alle bedenkingen, ondanks de niet opgeheven relativiteit hoort het geloof in den bijbel „nicht van diesem zu trennen aber sozusagen in diesem verhüllt, verborgen aber auch enthalten und dargeboten ein anderes Datum, die Offenbarung Gottes" [54]). In en door het feilbare „Zeugnis" komen we in aanraking met het souverein tot ons komend Woord Gods [55]).

Dit in aanraking komen met de Openbaring is echter allerminst een vanzelfsprekendheid, maar moet integendeel als „wonder" worden aangeduid, het wonder, waarin de afstand tusschen het hooren van de Heilige Schrift als menschelijk feilbaar Zeugnis èn als Zeugnis der Offenbarung wordt overbrugd, het wonder van den Heiligen Geest.

* *
*

---

[53]) Barth. Kirchl. Dogm. 1938, pag. 564 (vgl. Zw. d. Z. 1925, pag. 227).

[54]) Barth. Zw. d. Z., 1925, pag. 218.

[55]) In Barth's „Het Christelijk Openbaringsbegrip" (Onze Tijd nr 1. Nijkerk, 1937) behandelt Barth de Schrift onder de „teekenen der Openbaring". We vinden hier weer denzelfden gedachtengang: de Schrift als zoodanig is niet openbaring, maar slechts „wanneer en in zoover Jezus Christus door het getuigenis zijner profeten en apostelen tot ons spreekt" (pag. 38). „De Heilige Schrift is *teeken* van de Openbaring" (pag. 39).

Tweeërlei dimensie: die van de historie en die van het geloof. Men kan de Heilige Schrift lezen als „bloszes Menschenwort" en haar onderwerpen aan immanente kritiek, men kan hiaten, raadselen en eenzijdigheden in dit getuigenis vaststellen, men kan met Jacobus maar ook met Paulus disputeeren. Ja men *moet* dit alles doen — „vorausgesetzt dasz jenes Wunder des Glaubens und des Wortes nicht dazwischen getreten ist" [56]). Maar men kan dit wonder, dat ons ànders doet staan tegenover de Schrift, niet zèlf tot stand brengen. Het komt alleen in de daad der Goddelijke Openbaring. Een harmonieuze synthese tusschen het aspect der historie en dat des geloofs is niet mogelijk. Dat zou alleen mogelijk zijn, wanneer we het Woord Gods *direct* in de Heilige Schrift voor ons hadden. Maar dit is in lijnrechten strijd met *het wezen van het Woord Gods*, dat zich tegen zulk een localiseering en stabiliseering verzet. „Die Bibel ist kein Orakelbuch; sie ist kein Organ direkter Mitteilung. Sie ist wirklich *Zeugnis*". Zou de Schrift méér willen zijn dan getuigenis, zou ze orgaan van directe mededeeling willen zijn, dan zou ze ons „gerade das Beste, das Eigentliche, das, was Gott uns sagen und geben will und was wir nötig haben, vorenthalten" [57]).

* *
*

Wanneer we deze beschouwingen van Barth over de Heilige Schrift vergelijken met de motieven, die we vroeger naar voren zagen komen, dan treft het ons, dat bij Barth nog sterker dan bij alle anderen de volle nadruk wordt gelegd op het motief vanuit *het wezen van het Woord Gods*. Hij spreekt het telkens weer met klem uit, dat een directe vereenzelviging van Schrift en Woord Gods onverbiddelijk moet leiden tot een „Verdinglichung" der Openbaring. Daardoor wordt n.l. het Woord feitelijk aan God Zelf ontnomen en Zijn Souvereiniteit en actualiteit in het Zich openbaren opgeheven. Wanneer de bijbel het Woord Gods „is" en dat „is" niet indirect, dialectisch, maar als een *directe* en *rechtlijnige* waarheid wordt verstaan, dan maakt men de openbaring tot een statisch gegeven, tot een afgesloten perfectum. Dan wordt de Goddelijke Openbaring ingesloten in een

[56]) Barth. Kirchliche Dogmatik, 1938, pag. 563.
[57]) Barth. Kirchliche Dogmatik, 1938, pag. 562.

„boek" en kan van een actueele openbaringsdaad hic et nunc geen sprake meer zijn [58]).

---

[58]) Barth's Schriftbeschouwing komt thans duidelijk uit in zijn Kirchliche Dogmatik 1938, pag. 505—598. Scherp komt de doorvoering van zijn standpunt uit in zijn dogmahistorisch overzicht over de Schriftleer. Het groote gevaar, dat de dogmahistorische ontwikkeling bedreigde was z. i. dat men de inspiratie zou gaan verstaan als „Verbalinspiriertheit". Wie dit doet, geeft daarmee blijk, dat hij zich meester wil maken van het woord Gods op een wijze, zooals Joden en heidenen doen „um doch gerade dadurch zu verraten, dasz ihnen das wirkliche Wort Gottes fremd ist" (K. D. 1938, p. 575). Het is zeer merkwaardig, dat Barth in dit verband behandelt verschillende uitspraken over de Heilige Schrift als „dictaat" van den Heiligen Geest. Zijn bezwaar hiertegen is niet alleen, dat men hier moet komen tot de idee van een „mantisch-mechanische Einwirkung", maar ook en vooral, dat hier *docetisme* in het spel is. Hij bestrijdt de mechanische inspiratie-theorie, omdat men zoo een „Stabilisierung des Menschenwortes als des Wortes Gottes selber und damit eine Vergewisserung hinsichtlich des Wortes Gottes" wilde bereiken (K. D. 1938, p. 576).

Hier ligt *het* aspect, van waaruit Barth heel de dogma-historie beziet èn scheeftrekt. Hij acht hier het „Geheimnis der Freiheit seiner Gegenwart" in gevaar en ziet er een verwereldlijking van het Openbaringsbegrip in. Men geve zich rekenschap van deze polemiek tegen de mechanische inspiratie. Ze is identiek met den afkeer tegen de „Inspirierheitslehre", die Barth bezielt. De kritiek van Barth heeft dan ook *niets* te maken met het vraagstuk van de *mechanische* en *organische* inspiratie, maar betreft de „stabiliseering" der inspiratie, die vooral in de protestantsche orthodoxie ingang vond en door hem mèt Cremer een „schlechthinniges Novum" wordt genoemd (K. D. 1938, p. 583).

Dat de inspiratieleer der 17e eeuw van de Heilige Schrift dingen beweerde, die in het licht van de Heilige Schrift zelf en van andere feiten onhoudbaar waren is voor Barth ten slotte nog secundair vergeleken bij dat andere bezwaar, waardoor geheele generaties den zuiveren blik op de Schrift verloren hebben. „Die Erkenntnis der *freien* Gnade Gottes als der Einheit von Schrift und Offenbarung war verloren gegangen" (K. D. 1938, p. 584).

In dit zelfde verband moet men ook Barth's opvatting over de theopneustie bestudeeren. De fout van veler inspiratiebeschouwing was volgens Barth, dat men de belangstelling voor de inspiratie vooral, ja uitsluitend ging richten op de werking van den Heiligen Geest *bij het tot stànd* komen van het gesproken resp. geschreven profetisch-apostolische woord. Daartegenover poneert Barth, dat de theopneustie óók betrokken moet worden op *de hoorders en lezers* van het gesproken en geschreven woord, die immers denzelfden Geest noodig hebben (K. D. 1938, p. 574). Wij kunnen van de inspiratie zeker niet spreken zonder te letten op de „Majestätsakt der *ursprünglichen* Inspiration", maar evenmin zonder te letten op die andere „Majestätsakt der *uns* selbst zuteilwerdenden Inspiration", die van die oorspronkelijke inspiratie toch slechts de voortzetting is (K. D. 1938, p. 563 en 579). Door deze vereenzelviging van inspiratie en illuminatie is ook Barth's beschouwing over den „open kanon" bepaald (K. D. 1938, 527 v.v.).

Wanneer Barth tenslotte thans wel spreken wil van „Verbalinspiration", dan lette men er op, dat deze „Verbalinspiration" door hem wordt geactualiseerd en zóó ingevoegd in zijn „systeem". Vgl. K. D. 1938, pag. 592.

Daarom sprak Barth reeds in 1925 van de leer der inspiratie als „letzter Angelpunkt des reformierten Schriftprinzips" [59]) en constateerde hij verwantschap tusschen de verbale inspiratie en het absurde „Gott in der Geschichte" der nieuwe theologie [60]) en rekende hij het beide beschouwingen als grondfout toe, dat ze kwamen tot „eine an primitivste Religionstümer erinnernde Naturalisierung oder mechanische Stabilisierung der Offenbarung".

* *
*

Het lijdt geen twijfel, of we komen hier met het primaire motief van geheel Barth's Schriftbeschouwing in aanraking, waarin zijn principieele houding ten opzichte van de Schriftkritiek als vanzelf ligt opgesloten. Het is hem te doen om het zuiverhouden van de eigensoortige relatie tusschen den geloovige en de souvereine Openbaring Gods.

Zooals bij Herrmann, Rade, Kaftan, Lobstein en Althaus de directe identificeering van Schrift en Woord Gods op grond van de structuur dezer relatie bestreden werd, zoo is het eveneens bij Barth. Daarom staat Barth in de door hem aangevoerde gronden ook veel dichter bij Althaus en ook bij de andere genoemde theologen, dan hij zelf wel vermoedt en is er op zijn theologische „eenzaamheid" wel wat af te dingen.

Zeker, hij wil het standpunt tegenover de Heilige Schrift niet bepalen vanuit het subjectieve ervaringsschema, waardoor de Openbaring wordt begrensd. Geen *enkel* schema kan uitmaken, wat wel en wat niet tot de Openbaring Gods moet worden gerekend. Wat Openbaring is, kunnen we immers slechts weten uit de Openbaring zèlf. Het „Deus dixit", de stem Gods doorbreekt àlle schema's als apriorische souvereiniteit.

In schijn slaat Barth hier den weg in naar een volkomen overwinning van het subjectivisme. Want is dat niet de weg der theonomie, als de Goddelijke Openbaring zèlf de beslissing brengt over haar karakter èn omvang?

Maar met deze aanduiding van den strijd tegen het subjectivisme kan aan Barth's visie nog allerminst de naam „theonome Schrift-

[59]) Zw. d. Z. 1925, pag. 245.

[60]) Zw. d. Z. 1925, pag. 228; vgl. ook K. D. 1938, pag. 584.

beschouwing" worden uitgereikt [61]). Het formeele beroep op de „Akt" der Openbaring waarborgt deze theonomie allerminst, waar het in verband staat met het dualisme, dat — anno 1938 — wel als een van de *essentieele* momenten van Barth's Schriftbeschouwing mag worden vastgelegd.

Het ligt voor de hand, dat in deze Schriftbeschouwing de weg naar de *Schrift*kritiek principieel is opengesteld. Het zou zelfs in het licht van bovenstaande opvattingen geenszins uitgesloten zijn, wanneer er ruimte was voor een radicale kritiek. In hoeverre dit inderdaad het geval is, kunnen we eerst zien, als we de *problemen* der Schriftkritiek nader onder oogen zien.

Hier was het er ons slechts om te doen te toonen, dat Barth's principieele erkenning van het recht der kritiek ten nauwste samenhangt met het motief van de existentieele en actueele relatie tusschen den mensch en de openbaring Gods.

We kunnen zelfs zeggen, dat dit motief zoo allesbeheerschend op den voorgrond treedt, dat de motiveering vanuit de rechten en de eischen der wetenschap met haar historisch-kritische resultaten sterk op den achtergrond komt [62]).

Deze motiveering is secundair en relatief, terwijl het motief vanuit de „Akt der Offenbarung" absoluut is, wijl *in* de Openbaring zelf gefundeerd.

* *
*

We gaan thans over tot een ander vertegenwoordiger der dialectische theologie nl. *Emil Brunner*.

Bestaan er tusschen verschillende dialectische theologen m.n. tusschen Barth en Brunner allerlei belangrijke verschillen, in hun beider standpunt tegenover de orthodoxie en inzake de Schriftbeschouwing bestaat groote overeenkomst.

Dat Brunner overtuigd aanhanger is van de Schriftkritiek werd door hem zelf onomwonden uitgesproken: „Laat mij, om geen gelegen-

---

61) Men vergelijke vooral Barth's bespreking van de vraag, of in zijn beschouwing over de „als Gottes Werk und Wunder uns in seinem Geheimnis fallende im Glauben und im Gehorsam und in treuer Exegese zu bedenkende und zu erwartende ereignishafte Entscheidung" wel recht gedaan wordt aan de „Objektivität der Wahrheit, dasz die Bibel Gottes Wort ist" (K. D. 1938, pag. 593).

62) Daarmee is natuurlijk allerminst gezegd, dat de invloed van een tegenover de Schrift neutraal ingestelde wetenschap bij Barth niet heeft gewerkt.

heid te geven voor misverstand, hier dadelijk zeggen, dat ik zelf aanhanger ben van een tamelijk radicale richting op het gebied van bijbelcritiek, die b.v. het evangelie van Johannes niet erkent als historische bron en die vele gedeelten van de synoptische evangeliën als legenden beschouwt" [63]).

Geheel in de lijn van Barth onderscheidt ook Brunner scherp tusschen Schrift en Woord Gods. Hij richt z'n scherpste wapenen tegen de orthodoxie, waarin hij signaleert afval van het zuivere reformatorische geloof.

Want zij heeft — en ook hier zien we weer het tweede motief optreden — het *wezen* der openbaring ten eenenmale misverstaan. Zij maakte nl. uit de actueele openbaring het op zichzelf ware bijbelboek en schiep zich in de verbale inspiratieleer een directe autoriteit, waardoor de bijbel tot fetisch werd, tot een „geistlose Gegebenheit" [64]). Ze zag de Openbaring alleen nog maar als perfectum en niet meer als praesens en koos zoo voor een realistische heteronomie door de directe vereenzelviging van de woorden der Heilige Schrift èn het Woord Gods.

Daarmee heeft ze — bekende klanken in de nieuwe theologie — de dienstknechtsgestalte der Schrift opgeheven, een verráád aan het Woord Gods. Ze maakte geen ernst met het ontzaglijke feit der vleeschwording. God maakte in Zijn Openbaring gebruik van menschelijke en *dus* zwakke en feilbare woorden en personen, die aan dwaling onderhevig waren [65]).

Ziehier de vermomming, de kenosis van het woord, waardoor de openbaring den vorm *moet* aannemen van *indirecte* mededeeling.

Bij deze gedachte der dienstknechtsgestalte der Openbaring is de dualistische onderscheiding tusschen Schrift en Woord Gods onafwendbaar. We moeten den bijbel zien als menschelijke getuigenis vol dwalingen, tegenstrijdigheden [66]), „überwachsen mit Legende".

Er bestaat een duidelijke en onmiskenbare incongruentie tusschen het openbaringsmiddel en het geopenbaarde en daarom ligt het in den *stijl* der openbaring, dat ze de Schriftkritiek niet onmogelijk maakt, maar juist stimuleert en dan wel een radicale kritiek.

---

[63]) Brunner. De theologie der crisis, pag. 56.
[64]) E. Brunner. Relig. philos. evang. Theol., 1927, pag. 14.
[65]) E. Brunner. De theologie der crisis, pag. 33.
[66]) E. Brunner. Rel. philos., pag. 79.

„Bibelglaube schlieszt Bibelkritik nicht aus, sondern ein" [67]).

Het is na de bespreking van Barths Schriftbeschouwing niet noodig nog uitvoeriger op de opvattingen van Brunner in te gaan, want ze vertoonen op dit punt met die van Barth een vèrgaande overeenstemming. We zullen later zien op welke wijze Brunner de synthese voltrekt tusschen Schriftkritiek en Christelijk geloof. Hier was het ons te doen om de motieven van de principieele aanvaarding van het recht der kritiek.

* *
*

Behalve op Barth en Brunner willen we nog de aandacht vestigen op Barth's vriend Eduard Thurneysen, die zich reeds in 1924 van de Schriftbeschouwing rekenschap gaf in een artikel over „Schrift und Offenbarung" [68]).

Op een bepaald punt van zijn betoog geeft Thurneysen toe, dat hij met z'n beschouwingen terecht gekomen is bij de leer van de inspiratie der Heilige Schrift door den Heiligen Geest. Maar direct ziet hij zich verplicht een nadere explicatie hier aan toe te voegen. De leer van de inspiratie der Schrift bedoelt niet een verwijzing naar de objectiviteit van een door Goddelijke wonderwerken tot stand gebracht Goddelijk boek, waaraan de menschelijke subjectiviteit gedwongen wordt zich te onderwerpen. Een dergelijke objectiveerende beschouwing van de Heilige Schrift moge overeenstemmen met de Schriftbeschouwing der latere orthodoxie en ook de reformatoren mogen tot deze beschouwing eenige aanleiding hebben gegeven, toch is deze vorm van inspiratieleer in wezen *niet* reformatorisch. Want het gaat in het Schriftbeginsel om geheel andere vragen.

De Heilige Schrift in Oud en Nieuw Testament is niet een objectieve grootheid, die in „vreemde" objectiviteit als een inzichzelf afgesloten

---

[67]) Brunner. Rel. philos., pag. 79; ook Brunner. Unser Glaube, 1935, pag. 14—19. We wijzen nog op het beeld, dat Brunner hier gebruikt: de gramophoon. Zooals een gramophoon wel allerlei nevengeluiden heeft, maar toch mogelijk maakt, dat we de stem van den zanger hooren, zoo is het ook met de Schrift, „Sieh, so ist 's mit der Bibel. Sie macht dir des wirklichen Meisters Stimme vernehmlich, wirklich seine Stimme, eben darum weil Gott durch Menschenmund sein Wort spricht". Even verder: „Darum ist alles wohl seine Stimme, aber mit all dem Störenden, das nun einmal zum Menschlichen gehört. Ein Narr, der auf die Nebengeräusche hört statt auf des Meisters Stimme!"

[68]) Thurneysen. Zw. d. Z., 1924.

gegeven de Goddelijke Openbaring biedt. Neen, ze is veelmeer „Hinweis" náár de Openbaring.

Wie van de Schrift de Openbaring Gods zèlf niet meer weet te onderscheiden, toont daarmee het gevaar niet te zien, dat we zoo alle openbaring kwijtraken.

„Hinweis"! „Wehe dem, der hier mehr haben, der hier etwas beweisen wollte! Völlig ungeschützt nach allen Kanten der historischen Kritik preisgegeben, musz der Kanon im Feld der Geschichte liegen bleiben!" [69]).

Het is hier niet in de eerste plaats de sterke, suggestieve indruk van de resultaten der historische kritiek, waardoor Thurneysen in zijn visie op de Schrift wordt geleid. Zeker, ook dit motief laat zich in zijn uiteenzettingen aanwijzen [70]).

Maar het diepste motief ontdekken we toch daar, waar hij zegt, dat de Schrift aan de historische kritiek moet worden overgegeven „um der Reinheit des Offenbarungsgedankens willen" [71]). Het is de onderscheiding tusschen Schrift en Openbaring en dan in den zin, zooals we dien reeds bij Barth en Brunner hebben aangetroffen, die ook bij Thurneysen domineert. „Konstitutives Prinzip ist allein die Offenbarung selber, deren Abschattung höchstens und im besten Falle der Kanon sein kann."

Zoo hangt het standpunt tegenover de Schriftkritiek ten nauwste samen met de visie, die Thurneysen heeft op de *relatie* tusschen den geloovige en de Openbaring Gods.

* *
*

We willen ons tot deze voorbeelden uit de Duitsche theologie beperken. Van volledigheid behoeft hier geen sprake te zijn, omdat het ons om bepaalde motieven te doen is. En die motieven vinden we ook nog wel bij vele anderen b.v. bij R. Bultmann, W. Koepp e.a., maar we zouden dan toch te veel in herhaling moeten treden. Want het is ons niet om de individueele variaties, maar om het gemeenschappelijke te doen. En dat gemeenschappelijke vinden we in dezelfde grondgedachte — hierboven besproken — die reeds sinds vele

[69]) Thurneysen. Zw. d. Z., 1924, pag. 21.
[70]) Thurneysen. Zw. d. Z., 1924, pag. 23 v.v.
[71]) Thurneysen. Zw. d. Z., 1924, pag. 21.

tientallen jaren tegen het bolwerk der orthodoxe Schriftbeschouwing wordt ingebracht.

* *
*

De indruk zou echter door bovenstaande bespreking gewekt kunnen zijn, dat deze motieven alleen voorkomen in de *Duitsche* theologie.

Niets is minder waar. Weliswaar leverde de Duitsche theologie een zeer belangrijk aandeel aan de verdieping en verheldering vooral van het tweede motief (vanuit de relatie: geloof en Openbaring) maar dat neemt toch niet weg, dat we ook in onze Nederlandsche theologie soortgelijke motiveering tegenkomen.

Daarom willen we tenslotte nog een onderzoek instellen naar de gronden voor de aanvaarding der kritische instelling tegenover de Schrift in enkele der voornaamste theologische stroomingen in ons land.

We slaan dan allereerst een blik op de *moderne theologie*. Het is zonder meer duidelijk, dat zij aan de Schriftkritiek een ruime plaats toekent. Het is voor ons doel voldoende enkele karakteristieke trekken van deze kritische theologie in het licht te stellen.

Als eerste voorbeeld wijzen we dan op den vader der oud-moderne theologie in ons land: SCHOLTEN, die zich in zijn Leer der Hervormde Kerk uitvoerig rekenschap gaf van zijn standpunt tegenover de Heilige Schrift.

Scholten spreekt in sterke bewoordingen zijn waardeering uit voor de Heilige Schrift. Zij is voor hem „de eenige kenbron en toetssteen" van den Christelijken godsdienst. Door haar alleen kunnen we het Christelijke van het niet-Christelijke onderscheiden [72]).

Dit hangt ten nauwste samen met het feit, dat het Christendom een *historisch* verschijnsel is. Nog geheel afgezien van de vraag, of de Schrift Goddelijke openbaring bevat, komt reeds bij zulk een historisch verschijnsel de vraag op, welke de bron is, waaruit deze Christelijke godsdienst historisch moet worden gekend. Alleen door op de *bron* letten, kunnen we het Christendom in z'n oorspronkelijke zuiverheid leeren kennen [73]). Reeds op grond hiervan waren dus de belijdenisschriften der Luthersche en Gereformeerde Kerken vol-

---

[72]) Scholten. Leer der Herv. Kerk, 1855, I, pag. 75; vgl. pag. 76, 78, 85 en 91.
[73]) Scholten. L. d. H. K., pag. 78.

komen in haar recht, toen ze de Schrift als den eenigen regel en toetssteen der Christelijke geloofsleer beschouwden [74]).

Regel en toetssteen, want door de bron is de maatstaf te vinden, waarmee al wat later in de Kerk opkwam, te beoordeelen valt. Elke latere ontwikkeling der waarheid moet, om als zuiver Christelijk te worden erkend, met de uitspraken of met den *geest* der Schrift overeenstemmen [75]).

Dat de waarheidsvraag hier nog buiten beschouwing blijft, blijkt wel hieruit, dat in beginsel hetzelfde geldt b.v. van het Platonisme, dat alleen zuiver te kennen is, niet uit de geschriften der latere Platonici, maar uit die van Plato.

* *
*

Een tweede, geheel andere vraag is, of we in die bron der kennis van den Christelijken godsdienst ook wezenlijk in aanraking komen met de Goddelijke Openbaring, met het Woord Gods.

Uitgangspunt van Scholtens antwoord op deze vraag is het z. i. noodzakelijke onderscheid tusschen Heilige Schrift en Woord Gods [76]). In de symbolen der Gereformeerde Kerk worden deze begrippen meermalen door elkaar gebruikt b.v. in artikel 7 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis. Dat hing samen met de Schriftbeschouwing, volgens welke de schrijvers niet gezien werden als zelfstandige organen, maar als mechanische werktuigen van den Heiligen Geest. Door deze mechanische Schriftbeschouwing kwam men er toe niet slechts de zaken, maar ook den vorm van schrijven, taal en stijl aan de onmiddelijke werking des Geestes toe te schrijven. Geheel de Schrift werd zoo het Woord Gods. Een opvatting, die volgens Scholten met de Schrift zelf in strijd is. Want als we de Schrift raadplegen, dan zien we, dat daar Gods Woord Zijn *Openbaring* beteekent. De H. Schrift geeft vàn die Openbaring het bericht, „maar dit bericht is niet *de openbaring zelve* en kan dus ook niet Gods Woord heeten" [77]).

Op grond hiervan moeten we dus onderscheiden tusschen de Schrift en het Woord Gods, waarvan de Schrift getuigenis geeft.

---

74) Scholten. L. d. H. K., pag. 81.
75) Scholten. L. d. H. K., pag. 77.
76) Scholten. L. d. H. K., pag. 91 v.v.
77) Scholten. L. d. H. K., pag. 97.

Met deze onderscheiding is voor Scholten ook de mogelijkheid der Schriftkritiek gegeven. Deze mogelijkheid staat ook daardoor vast, dat het getuigenis, dat de Heilige Geest aan des menschen geest geeft omtrent de waarheid van den Christelijken godsdienst, door geen historische kritiek kan worden verstoord [78]). „De waarheid van godsdienstige overtuigingen hangt niet af van kritische, historische of andere wetenschappelijke vraagstukken." Daarom kan de historische kritiek ten volle haar recht behouden en vrij haar eigen gang gaan. Ze zal voor het Christelijke geloof geen gevaar vormen. Want bij de meest volledige vrijheid van onderzoek *blijft* de historische waarheid vaststaan [79]).

Ze blijft vaststaan door het getuigenis des Geestes.

In dit getuigenis des Geestes ligt het eigenlijke middelpunt van Scholtens theologie en van zijn Schriftbeschouwing tevens. De leer aangaande dit getuigenis verlost hem van het ook door hem zoo zeer verfoeide autoriteitsgeloof. Een onfeilbare Schrift zou ons onafwendbaar voeren tot een uitwendige gezagsopvatting en een slaafsche afhankelijkheid, die met de evangelische vrijheid in strijd is.

Niet de Heilige Schrift, maar het getuigenis des Geestes is de diepste grond van ons geloof. Scholten beroept zich voor zijn opvatting op Zwingli: „Het uitwendig Schriftwoord mag, blijkens het aangevoerde, naar het oordeel van Zwingli geenszins beschouwd worden als een macht, die, heteronomisch tegenover den mensch staande, met het uitwendig gezag der letter het geloof der Christenen beheerscht" [80]). We mogen volgens Gereformeerd beginsel niet de Schrift aannemen òm de Schrift, maar we moeten in de gemeenschap des Geestes zèlf inzien, zèlf gevoelen, dat, wat de Schrift van Godswege verkondigt, waarheid is [81]).

Het is nu echter de fout — één van de fouten — der kerkleer geweest, dat zij het getuigenis des Geestes gebruikte om de waarheid der *gansche* Schrift te bewijzen [82]), een misvatting, die samenhing met de onjuiste vereenzelviging van Schrift en Woord Gods. Daartegenover poneert Scholten, dat „alleen het zuiver godsdienstige

---

[78]) Scholten. L. d. H. K., pag. 236.
[79]) Scholten. L. d. H. K., pag. 250.
[80]) Scholten. L. d. H. K., pag. 176.
[81]) Scholten. L. d. H. K., pag. 183.
[82]) Scholten. L. d. H. K., pag. 186.

element" der Schrift voorwerp is van het getuigenis des Geestes. Het is de fout der hervormers geweest, dat ze de kritiek misten om het gebied van het Geestesgetuigenis nauwkeurig af te bakenen en door hun vereenzelviging van Schrift en Woord Gods niet genoegzaam onderscheidden tusschen het religieuze en het historische in de Schrift [83]).

Op deze wijze wordt de grondgedachte van Scholtens Schriftbeschouwing duidelijk zichtbaar. Ze hangt ten nauwste samen met het grondprobleem aller theologie nl. het normprobleem. Temeer blijkt dit, doordat Scholten het getuigenis des Geestes geheel anders opvat dan de Nederlandsche Geloofsbelijdenis. Van een getuigenis des Geestes als van den derden Persoon der triniteit is bij hem geen sprake.

Hij acht het een bezwaar van de vroegere dogmatiek, dat zij het getuigenis des Geestes afleidde van een onmiddellijke, bovennatuurlijke werkzaamheid Gods [84]) en dat bij haar het getuigenis des Geestes niet was „de getuigenis van den menschelijken geest zelven, van rede, geweten en gevoel, zoo als deze, in de gemeenschap met Christus tot hun oorspronkelijke zuiverheid ontwikkeld, uitspraken des H. Geestes worden, maar een getuigenis, van het natuurlijke redelicht, niet alleen in graad, maar ook in soort onderscheiden."

Zoo wordt bij Scholten de leer van het getuigenis des Geestes de open deur voor het meest krasse subjectivisme. Want dit getuigenis wordt naar zijn eigen uitspraak „de getuigenis der menschelijke natuur zelve, welke door het Christendom tot hare oorspronkelijke bestemming opgevoerd, vrij en zelfstandig het Woord van Christus en Zijne openbaring erkent als Goddelijke waarheid" [86]).

Vrij en zelfstandig — alleen in dit licht kan de Schrift worden „gewaardeerd". Hier wordt de Schriftkritiek een vanzelfsprekendheid. Een ten diepste rationalistisch subjectivisme wordt verkozen boven

---

[83]) Scholten. L. d. H. K., pag. 188; vgl. pag. 186: „Geen historische feiten, ook geen uitspraken tot het gebied der natuurkunde of andere wetenschappen behoorende, kunnen door het godsdienstige bewustzijn als waarheid erkend worden. Het oordeel daarover behoort aan de historische kritiek en de overige wetenschappen".

[84]) Scholten. L. d. H. K., pag. 189.

[85]) Scholten. L. d. H. K., pag. 191.

[86]) Scholten. L. d. H. K., pag. 200.

de uitwendige autoriteit der gansche Schrift, een autoriteit, die als heteronoom gezag in strijd is met de evangelische vrijheid.

Hoe frappant is — ondanks de verschillen — de parallel tusschen deze Schriftbeschouwing en verschillende opvattingen, die we in de Duitsche theologie aantroffen! Dit behoeft ons echter geenszins te verwonderen. Veelmeer zou het ons moeten verbazen, wanneer we bij de aanvaarding der Schriftkritiek niet overal soortgelijke spanningen en motieven zouden aantreffen, die direct samenhangen met het *normprobleem der theologie.*

* *
*

Bij Scholten zien we telkens de poging om zijn beschouwingen te laten aansluiten bij de Gereformeerde belijdenisschriften. Wel zien we hem altijd weer op deze symbolen kritiek oefenen, maar dat neemt niet weg, dat hij op aansluiting prijs blijft stellen. Het valt op, dat dit in het *latere modernisme* niet het geval is. Veel meer onomwonden wordt ook de bijbelbeschouwing opgebouwd. Een duidelijk voorbeeld vinden we in de uiteenzettingen van Proost en Horrëus de Haas over het vrijzinnig Protestantisme [87]).

Met nadruk wordt voorop gesteld, dat het voor den modernen mensch onmogelijk is om den geheelen bijbel als Goddelijk geopenbaarde waarheid te aanvaarden [88]).

De wereld van den bijbel is er een van onaannemelijke wonderen, zoowel in Oud als in Nieuw Testament. Maar vooral, met alle erkenning van de waarde van het verleden, kan de moderne mensch zijn geloof niet grondvesten op historische feiten. „De moderne mensch tracht steviger te fundeeren. Zijn geloof hangt ook niet af van het al of niet waar gebeurde in den bijbel" [89]).

Sprak Scholten nog met nadruk van het Woord Gods in de Schrift, Proost en Horrëus de Haas zien den bijbel zonder meer op hetzelfde niveau als elk ander boek. Zij hebben geleerd de Schrift historisch te bezien. „Wij leeren begrijpen, dat al die schrijvers uit Oud en Nieuw Testament gaven hun Godsvoorstelling, hun inzicht, hun

---

[87]) K. F. Proost en G. Horreüs de Haas. Het vrijzinnig Protestantisme, 1926.
[88]) a.w. pag. 22.
[89]) a.w. pag. 27.

kennis. Het negatieve werd sterk: het scheppingsverhaal viel, het wonder viel, de bovennatuurlijke geboorte van Jezus viel en zijn opstanding. De bijbel verloor zijn beteekenis als onfeilbare geloofsgrond" [90]).

Wel houdt de bijbel ook voor een moderne groote waarde. Zoowel als we letten op zijn religieus-ethischen inhoud als op de schoonheid van groote gedeelten van den bijbel en op z'n psychologische schildering en niet te vergeten zijn cultuurhistorische beteekenis. De gevoelens tegenover den bijbel blijven gevoelens van „eerbied en bewondering, ja, sterker, van overgave en liefde" [91]). Maar de critiek blijft. Ze is noodzakelijk. Want zoo alleen blijven we in harmonie met de wetenschap en zijn we tevens gevrijwaard voor den knellenden band van een uitwendig gezag.

Soortgelijke beschouwingen kan men in allerlei variatie aantreffen bij moderne theologen uit de 19e en 20e eeuw. De moderne Schriftbeschouwing staat in scherpe antithese met die der orthodoxie. „Wij kunnen de Heilige Schrift met eerbiediging van grootsche gedachteinhouden, welke naast inhouden staan, die wij godsdienstig en zedelijk geen gezag over ons toekennen, niet als het boek des Heiligen Geestes, als het Woord Gods aanvaarden" [92]).

Ziehier het steeds weerkeerend refrein, waarbinnen allerlei variaties volkomen secundair zijn. Al deze variaties vallen binnen den cirkel van het bewust niet willen aanvaarden van het Goddelijk gezag der Schrift. Welke consequenties deze houding der moderne theologie tegenover de Schrift met zich bracht, behoeft hier niet te worden nagegaan.

Met toenemende duidelijkheid blijkt, dat mèt de Schrift ook de inhoud van het Christelijk geloof verloren ging. De strijd tegen de verstarring der orthodoxie, was in werkelijkheid het loslaten der Schriftopenbaring en wel nergens domineert zóó het zich zelf genoegzame, autonome subject als in de moderne theologie.

Zij wilde zelfs meermalen bewust den weg van het subjectivisme gaan en aanvaardde de kritiek op de Heilige Schrift als een vrucht van het nieuwe wetenschappelijke onderzoek en tevens als de glorie

---

[90]) a.w. pag. 29.

[91]) a.w. pag. 40.

[92]) Dr M. C. van Mourik Broekman. De vrijzinnige Godsidee, 1928, pag. 186.

van het anticonfessioneele Christendom, dat met alle onwaarachtige heteronomie voor altijd had gebroken [93]).

* *
*

Een vraag, die nog afzonderlijk onder oogen moet worden gezien, is, of bij het z.g.n. *rechtsmodernisme* van een gewijzigde houding tegenover de Heilige Schrift kan worden gesproken. We willen op deze vraag een antwoord zoeken door twee der belangrijkste vertegenwoordigers van deze strooming nader te bespreken: Roessingh en Heering, van wie vooral de laatste zich met het openbaringsvraagstuk heeft beziggehouden.

We behandelen eerst *Roessingh's* Schriftstandpunt.

Wanneer Roessingh in zijn dissertatie spreekt over het Reveil en met name over z'n bijbelbeschouwing, zegt hij het volgende: „Theologisch staat deze Schriftleer zwak; zien we echter, hoe het Reveil met hart en ziel heeft geleefd in den Bijbel, het beste, dat het bezat, aan dien bijbel had te danken, in dat Woord Gods zichzelf terug vond, dan verbaast het ons niet, dat men, allerminst theologisch geinteresseerd, aan die Schrift zelve het volstrekte gezag toekende, dat slechts aan den Geest Gods kan toekomen" [94]). En later schrijft hij, dat de verabsoluteering van het bijbelwoord of van den bijbelinhoud voertuig kan zijn van diepe vroomheid b.v. in het Reveil en dat deze bijbelbeschouwing „nog wel voor heel lange tijden aan de behoeften en de wenschen van het grootste deel der Christenheid zal voldoen" [95]).

Maar ondanks de hier en elders naar voren komende waardeering voor deze Schriftbeschouwing kon Roessingh toch niet met haar meegaan. Roessingh leefde sterk in het besef van de crisis, waarin het Christelijk geloof verkeert. Over de geheele linie is het volstrekte gezag der Heilige Schrift hem dubieus geworden. De bijbel werd nu eenmaal geplaatst in de historie en dat heeft consequenties. Als

---

[93]) Dr M. C. van Mourik Broekman. De vrijzinnige Godsidee, 1928, pag. 209. Men vergelijke nog voor de moderne Schriftbeschouwing: C. B. Hylkema. Werkelijkheidstheologie. Hoofdlijnen eener empirische godsdienstideologie, 1932, pag. 81 v.v. (Heilige Schriften).

[94]) Roessingh. De moderne theologie in Nederland. Verz. Werken I, pag. 52.

[95]) Roessingh. Het waarheidsprobleem in de nieuwere theologie. V. W. I, p. 224.

Roessingh spreekt over de uitgangspunten der Christologie, dan zoekt hij aan te toonen, dat Christus ook voor den moderne groote beteekenis heeft. Christus blééf geweldigen invloed op het leven uitoefenen en werd in beslissende oogenblikken als *de* Godsmacht ervaren [96]).

Maar... wie is deze Christus? Ondanks alle bezwaren, die men er tegen in kan brengen, is het Nieuw-Testamentisch Christusbeeld voor Roessingh een eenheid. Er mogen onloochenbare tegenstellingen zijn, maar daarin en daarachter wordt een eenheid zichtbaar, die niet te loochenen valt. „De Christus in ons Nieuwe Testament is een realiteit, meer realiteit dan naar mijn overtuiging iets anders in de geschiedenis is" [97]).

De beslissende vraag is hier — Roessingh gevoelt dit zelf — welken waarborg we hier bezitten. Het antwoord is radicaal: „Voor den theoloog, die de Bijbelkritiek laat gelden en die ook niet den noodweg inslaat, uit innerlijke gevoelens historische feitelijkheden af te leiden, is maar een zeer eenvoudig antwoord mogelijk: niets!" [98]).

De kritiek van Drews e. a. moge zwak staan, Roessingh is in beginsel volkomen bereid deze radicale kritiek te aanvaarden. „De sprong van den Nieuwtestamentischen Christus tot de historische werkelijkheid daarachter blijft een sprong" [99]).

Zoo is voor Roessingh de Schriftkritiek onafwendbaar en levert ze geen gevaar op voor zijn geloof. Als Drews geen bezwaar geeft, hoe zouden dan minder radicale theologen dat doen?

* *
*

Welke zijn de motieven, die Roessingh leiden bij zijn principieele aanvaarding der kritiek?

Het is in de eerste plaats de kritische bijbelstudie in nauwen samenhang met de geheele moderne wetenschap, die Roessingh's instelling tegenover den bijbel beheerscht. Heel zijn theologische arbeid is één groote worsteling geweest tusschen de eischen van het Christelijk geloof en de aanspraken der nieuwere wetenschap. Maar het is toch niet zoo, dat Roessingh alleen maar gevangen is in den suggestieven

---

[96]) Roessingh. De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische theologie. V. W. II, pag. 332.

[97]) Roessingh. V. W. II, pag. 333.

[98]) Roessingh. V. W. II, pag. 333.

[99]) Roessingh. V. W. II, pag. 333.

invloed der neutrale wetenschap. Er is ook bij hem nog een ander motief werkzaam, dat zeker niet van minder kracht is geweest.

Dit is het beginsel der *autonomie*, dat geheel zijn denken heeft beheerscht.

Dit beginsel der autonomie staat lijnrecht tegenover de orthodoxe Schriftbeschouwing, die dan gezien wordt als heteronomie. Roessingh moge de bijbelbeschouwing van het Reveil tot op zekere hoogte waardeeren en er diepe vroomheid in gevoelen, hij kan, als het op een persoonlijke beslissing aankomt, deze bijbelbeschouwing toch alleen maar plaatsen in een stadium van niet vrijgemaakt-zijn van den menschelijken geest. Want een blindelingsche onderwerping van den mensch aan het uitwendig gezag van een geïnspireerden bijbel is een onontkoombaar gevaar voor de autonomie der menschelijke persoonlijkheid.

„Dit is dus de beteekenis van het beginsel der eigenwettelijkheid in het moderne leven, dat, met volle erkenning van den enormen invloed van zede en gewoonte, van wetenschap, staat en samenleving, van de inzichten en waardeeringen van de menschen om ons heen, toch het laatste kriterium, het diepste gezag, waarvoor ik mij heb te buigen, is gelegen in het getuigenis van eigen geest" [100]).

De Schrift als norm, zoo leerde de orthodoxie.

Het modernisme heeft daarvoor in de plaats gesteld: de persoonlijkheid als norm.

Een verzoening tusschen beide is niet mogelijk en het is van beide zijden ook direct gevoeld. Roessingh heeft zich zelf van deze normvraag rekenschap gegeven. Natuurlijk zag hij wel, dat met het loslaten van objectieve bindingen een bodemloos subjectivisme het dreigend gevaar werd. Hij wees er dan ook op, dat reeds in Griekenland in de ondermijning van de autoriteit der overgeleverde zedewet het pijnigend raadsel ontstond, dat ook ons nog bezighoudt nl. van de tegenstelling van „individueel geweten en objectief gezag, van subject en traditie" [101]).

Hij zag op ethisch terrein het gevaar van het ethisch anarchisme, waarin het principieele beginsel van alle zedelijkheid wordt geloochend, als de wisselende inhoud van het individueele leven tot hoogste

[100]) Roessingh. Het modernisme in Nederland. V. W. IV, pag. 239.

[101]) Roessingh. Persoonlijkheid en cultuur. V. W. I, pag. 239.

norm wordt, en zeide dan ook, dat hij — als gekozen moest worden tusschen volkomen ethisch subjectivisme en de gezagsmoraal der Christelijke traditie — meer waarde zou hechten aan de paedagogische wijsheid der eeuwen dan aan de niet bijzonder belangrijke inhoud van het eigen ik.

En toch — zoo gaat hij dan voort: persoonlijkheid als norm. Want psychologisch en paedagogisch mogen wij langs vele wegen komen tot de erkenning van een onvoorwaardelijke wet over ons leven, logisch ligt *hier* het vaste punt: „wij hebben te vervullen de wet van ons wezen" [102]).

Het is deze in den grond idealistische visie op het probleem: subject-norm, die Roessingh's bijbelbeschouwing beheerscht. Tusschen haar en de resultaten der nieuwere Schriftstudie bestaat een permanente wisselwerking. Ze maken elkaar wederzijds mogelijk en stimuleeren elkaar tevens.

* *
*

Het probleem, dat we hier bij Roessingh tegen komen, is in wezen hetzelfde, dat we in allerlei variaties aantroffen in de nieuwere Duitsche theologie. Ook daar vonden we als motieven *een neutrale wetenschap* èn *de anti-heteronome relatie tusschen den mensch en de Openbaring.*

Bij Roessingh nemen deze motieven zeer scherpe vormen aan. Vooral het tweede motief krijgt een domineerende plaats door het accent op de *autonome persoonlijkheid,* die geen uitwendig gezag — en zeker niet dat der Heilige Schrift — naast of tegenover zich dulden kan.

* *
*

Tenslotte willen we voor de modernistische Schriftbeschouwing nog wijzen op de opvatting van *Heering,* den thans wel het meest op den voorgrond tredenden vertegenwoordiger van het rechtsmodernisme.

Zijn hoofdwerk [103]) trekt reeds daardoor onze aandacht, omdat het

---

[102]) Roessingh. Persoonlijkheid en cultuur. V. W. I, pag. 241.

[103]) Dr G. J. Heering. Geloof en Openbaring I. Kritische beschouwing over dogmatiek en moderne theologie, 1935; Geloof en Openbaring II. Richtlijnen voor een dogmatiek op den grondslag van Evangelie en Reformatie, 1937.

Heering allereerst tegen individualisme van Roessingh.

wil bouwen op den grondslag van geloof en openbaring. Roessingh heeft eens geschreven, dat de moderne theologie zeker een dogmatiek zal moeten geven, maar hij voegde er direct aan toe: „zij zal naast die eene dogmatiek dadelijk tien andere moeten uitgeven. Slechts zoo zal de bewegelijke, dynamische aard van het geloofsleven, gegrond in het paradoxale karakter der Goddelijke Openbaring zelf, tot zijn recht komen" [104]).

Hoe staat het nu met Heerings „dogmatiek"? Is zij één van de tien of zoekt zij boven de veelheid van dit dogmatisch individualisme uit te komen? Inderdaad zoekt Heering de objectiviteit. Hij noemt het geciteerde woord van Roessingh „schrijnend" [105]).

Hij wil boven het individualisme uit naar de objectiviteit van het Evangelie!

Zoo wordt deze jongste phase van het rechtsmodernisme ook voor ons onderwerp van belang. Want hier staan we direct geplaatst voor het normprobleem.

* *
*

Toen Roessingh in het jaar 1925 stierf, schreef Heering, dat hij waarschijnlijk *de* systematicus van het rechtsmodernisme zou zijn geworden.

Dit woord „waarschijnlijk" wordt in 1935 door Heering veranderd in „misschien". Wel heeft hij voor Roessingh's arbeid nog steeds veel waardeering, maar hij ziet zich méér dan in 1925 geroepen tot opbouwende kritiek.

Waarop is Heering's kritiek gericht?

Roessingh had uitgesproken, dat hij zich wel wilde aansluiten bij de evangelische en Christelijke traditie, maar dat „hij weigerde den grond voor een normatieve geloofsleer te vinden in de historische gegevens van Schrift, traditie of kerk".

Op dit punt, op deze rustige gelijksteling van „Schrift, traditie of kerk" moet o. i. de kritiek op Roessingh's afwijzing der heteronomie inzetten. Maar nu valt het op, dat Heering niet op *dit* punt Roessingh wil corrigeeren. Integendeel, hij gaat hier tenvolle met hem mee. De weg der orthodoxie is ook voor Heering een doolweg.

---

[104]) Roessingh. V. W. II, pag. 391—392.
[105]) Heering a.w. I, pag. 261.

Hij wil Roessingh aanvallen op zijn individualisme. Roessingh kwam daar niet boven uit. Hij zag wel in de veelheid der Protestantsche meeningen een gevaar, maar daarin lag z. i. toch ook „onze glorie”.

Hier teekent Heering protest aan. Hij ziet als oorzaak van Roessingh's individualisme, dat hij zijn verlangen naar vastheid niet in verbinding gebracht heeft met de waarheid, die het Christelijk geloof in het Evangelie aanschouwt. Hij wil dan ook boven Roessingh uit heenwijzen naar *het objectieve* in het Evangelie. Alleen, als ons geloof gericht is op de openbaring, dàn ontkomt het aan de verenkeling en vereenzaming.

Het is volgens Heering niet noodig te blijven dwalen „aan de randen van volslagen skepsis”, want „is de vastheid en objectiviteit van het bijbelsch kerugma van het Evangelie niet groot”? [106]).

De vraag dringt zich hier naar voren, wat we onder dat evangelie hebben te verstaan. In het eerste deel van zijn dogmatiek laat Heering ons over deze zoo belangrijke vraag geheel in het onzekere. Hij kiest kritisch positie in de geschiedenis der moderne theologie, maar opereert met het formeele, nog niet gevulde begrip: „het evangelie”.

In het tweede deel wordt echter het probleem van de verhouding tusschen Evangelie en bijbel uitdrukkelijk aan de orde gesteld [107]). Het probleem! Want het staat voor Heering apriori vast: „Het „zuivere” Evangelie, *het* Evangelie, d. i. *de* Openbaring, ligt nergens voorhanden. Ook niet in de bijbelsche geschriften” [108]). Weliswaar is de vorming van den N.T. canon „een prachtige greep, waarin Gods leiding herkenbaar is”, maar dat wil niet zeggen, dat de bijbel als geheel een geïnspireerd boek is. Wanneer wij ooit den bijbel „Heilige Schrift” noemen of „Gods Woord” dan toch alleen als „pars pro toto”. Er staan in de brieven van Paulus b.v. uitspraken, „waarin we noch het evangelie noch één zijner consequenties kunnen terug vinden” [109]). De bijbel bevat te veel heterogene elementen om ons als richtsnoer te kunnen dienen. En toch brengt de Schrift ons het evangelie. Daarom moeten we het met ons geloofsoordeel wagen. En — dan zullen

[106]) Heering I, pag. 262.

[107]) Heering II, pag. 126 v.v.

[108]) Heering II, pag. 127. Vgl. „Het vraagstuk van de verhouding tusschen Schrift en Evangelie *is* een moeilijk vraagstuk”, Heering I, pag. 262.

[109]) Heering II, pag. 128.

we zien, dat ondanks het subjectieve moment het objectieve en verbindende element van het evangelie voor het waarachtig Christelijk geloof verrassend groot is, hetgeen door Roessingh jammer genoeg niet werd gezien [110]).

Zoo geeft tenslotte toch niet de Schrift, maar „het Evangelie" de oplossing [111]).

* *
*

Het behoeft ons na het bovenstaande dan ook niet te verwonderen, dat Heering in de vraag van het *gezag* de lijn van Roessingh doortrekt. Van de drie beginselen van het modernisme: natuur, rede en autonomie heeft het rechtsmodernisme de eerste twee ontoereikend verklaard, maar het beginsel der autonomie ten volle gehandhaafd [112]).

Heering ziet in deze autonomie nog altijd de scheidingslijn tusschen vrijzinnig en rechtzinnig. Zoowel voor Roessingh als voor Heering staan Roomsch-Katholicisme èn orthodox Protestantisme aan de zijde der heteronomie en kiest het modernisme voor de autonomie [113]).

Wel tracht Heering dit begrip „autonomie" nader te ontleden. Hij zegt, dat het *niet* beteekent, dat ons bewustzijn zèlf de wet stelt en zelf de religieuze wereld voortbrengt. Dàt zou de volkomen negatie zijn van het Christelijk geloof [114]). Ze zou dan nl. in strijd komen met de Openbaringsgedachte èn met het *gezag* van „het Evangelie". Het is hem te doen om wat hij bij Luther meent te kunnen aanwijzen nl. „de autonomie van het Protestantsche geloof, de autonomie van het geweten" [115]). Autonomie valt hier volgens Heering samen met het *persoonlijke*. „Er is geen oorspronkelijk en vurig geloof zonder autonomie. Persoonlijk geloof beteekent: autonoom geloof" [116]). Dit autonome geloof is daarom geen subjectivisme of zuivere willekeur,

---

[110]) Heering I, pag. 269.

[111]) Als we met de ons geschonken Godskennis den bijbel lezen, doen we dat — aldus Heering — „niet om hem te critiseeren, nog minder om hem af te breken" (II, pag. 129). Op dezelfde bladzijde zegt Heering echter, dat het geloof bij Schriftuitspraken die, hoewel religieus bedoeld, met het Evangelie niet te rijmen zijn, het recht en den plicht heeft te oordeelen, *omdat* dit geloof berust op de openbaring.

[112]) Heering I, Voorwoord.

[113]) Heering I, pag. 263; II, pag. 253 v.v.

[114]) Heering I, pag. 264.

[115]) Heering II, pag. 248.

[116]) Heering II, pag. 249.

omdat dit geloof alléén bestaan kan door de inwerking van den Heiligen Geest en dus „schuilt" in het autonome geloof óók *het gezag* en kan dus gekarakteriseerd worden als „theonome autonomie" [117]).

Maar hoezeer Heering in het autonome geloof den nadruk legt op het *persoonlijk* karakter van het geloof, in al zijn beschouwingen blijkt toch telkens weer, dat het hem in de handhaving van de autonomie toch in de àllereerste plaats te doen is om de afwijzing van het uitwendig gezag: het is zoo, *omdat* de kerk het zegt of *omdat* de Schrift het zegt.

Heering ziet nu eenmaal de normeerende beteekenis der Heilige Schrift als een mechanische binding, een onevangelische wettelijkheid, die de zuivere evangelische correlatie tusschen geloof en openbaring doorbreekt. Wie dezen weg opgaat, komt onverbiddelijk op denzelfden weg als waarop Rome wandelt. Dan moet het geloof veel meer aanvaarden dan het naar z'n innerlijke structuur gelooven kàn: „dan rekt men het uit, verre boven zijn elastisch vermogen" [118]).

Om dezen weg voor altijd af te sluiten, kiest Heering voor het „autonome" geloofsoordeel, dat kritisch staande tegenover het geschreven woord, zich aan *het Evangelie* gewonnen geeft. Maar hij geeft daardoor aan de autonomie een zin, die ver boven „het persoonlijke" uitgaat en als vanzelf weer de trekken gaat vertoonen van de *oude* autonomie, hoezeer Heering deze tracht te ontgaan.

* *
*

Daarom kunnen we ondanks alle verschil tusschen Roessingh en Heering van een principieele koerswijziging binnen het rechtsmodernisme niet spreken. De twee groote motieven: het recht der

---

[117]) Heering II, pag. 252.

[118]) Heering II, pag. 198 (men vergelijke deze redeneering met de besproken beschouwingen van Herrmann over de heteronomie). Evenals „het geloof" kreeg ook „de openbaring" te veel te dragen. Men leze het felle requisitoir: „God openbaart niet een boek met zulk een veelsoortigen inhoud. God openbaart überhaupt geen boek. Dit is meer Mohammedaansch dan Christelijk gedacht: Allah dicteert aan zijn profeet den Koran. Paulus zou zich omkeeren in zijn graf, wanneer hij de openbaring, die hij van God in Jezus Christus had ontvangen, zou veranderd zien in een dik boek, dat van Genesis 1 tot en met Openbaring 22 als „Gods eigen Woord" gold" (Heering a.w. II, pag. 254). Heering spreekt ook over „het heteronome, legalistische biblicisme", dat God door Zijn Geest de auteur is der gansche Schrift. Bij deze opvatting gaan „belangrijke reformatorische goederen verloren" (II, pag. 254).

neutrale wetenschap (de historische kritiek) en niet het minst het beginsel der autonomie houden noodwendig èlk rechtsmodern theoloog vèr van de erkenning van het volstrekte Schriftgezag en doen hem den band aan de Schriftkritiek continueeren [119]).

* *
*

Na de bespreking van de plaats, die de Schriftkritiek in het modernisme inneemt, willen we thans nog onze aandacht vestigen op het standpunt, dat *de ethische theologie* tegenover de Heilige Schrift heeft ingenomen. We kunnen ons daarbij beperken tot enkele grondgedachten, die telkens weer in het licht treden.

Had Dr Kuyper gesproken over de bedenkelijke strekking der Schrifkritiek voor de gemeente des levenden Gods, in de ethische theologie werd gesproken over de Schriftkritiek in haar beteekenis voor den tegenwoordigen tijd, zooals de titel luidt van de brochure van J. H. Gerretsen [120]). Ze werd geschreven in het jaar 1906, waarin Dr Cramer zijn geruchtmakende preeken hield over de Heilige Schrift en de kritiek. Gerretsen voelde zich toen verplicht ook zijn standpunt tegenover de gemeente ten volle in het licht te stellen.

In deze brochure vinden we duidelijk het standpunt der ethische theologie weergegeven. In de eerste plaats treft ons het op den voorgrond stellen van de resultaten van het historisch-kritisch onderzoek. Alleen op het standpunt der mechanische inspiratie-opvatting kan men „de wettige resultaten" waartoe het historisch-kritisch onderzoek der Heilige Schriften gekomen is, uit den booze verklaren. Maar wie de organische Schriftbeschouwing de juiste acht, moet hier wel anders oordeelen.

---

119) Men vergelijke ook: Geloofsbelijdenis van het werkverband-Roessingh. Theologische Verantwoording door Dr L. J. v. Holk e.a., 1937, vooral de hoofdstukken van Dr C. J. Bleeker. „Openbaring" en van Ds C. B. Burger. „Jezus Christus". Bleeker ziet twee rustpunten: de geest, waarin God zich openbaart in het innerlijk licht en de historie, waarin het Licht der wereld voor ons verschijnt (a.w. pag. 48). Frappant is in deze theologische verantwoording de nadruk, die telkens wordt gelegd op den „geest". Vgl. Burger a.w. pag. 58 en 67 en de geloofsbelijdenis van het werkverband-Roessingh: „Hij openbaart zich aan alle tijden en alle volken; zoodat zijn openbaring nimmer aan eenig heilig schriftuur, eenige leer of eenig ambt zoodanig mag worden verbonden geacht, dat iemand verhinderd zou worden Zijn levend Woord te verstaan" (a.w. pag. 3).

120) J. H. Gerretsen. De „Schriftkritiek" in hare beteekenis voor den tegenwoordigen tijd. 1906².

Want volgens haar zijn de bijbelschrijvers niet door een Goddelijk mechanisch ingrijpen als het ware uitgelicht uit hun milieu, maar kwam de individualiteit der bijbelschrijvers in verband met hun tijd en milieu ten volle tot haar ontplooiing en hierdoor ontstaat nu in verband met de Heilige Schrift een ingrijpend probleem, dat door de oude inspiratie-leer niet of althans niet scherp genoeg is gezien. Want wanneer inderdaad de Goddelijke Openbaring zich niet losmaakt van de individualiteit, het milieu en den tijd der openbaringsorganen, dan moet ook noodzakelijk onderscheid gemaakt worden tusschen *vorm* en *inhoud* der Heilige Schrift. Gerretsen verheelt zich de moeilijkheden niet, die in deze onderscheiding liggen opgesloten, maar „dat God wil, dat wij het „gevaarlijke" standpunt der „Schriftkritiek" zullen aanvaarden, staat voor mij vast" [121]).

Hier raken we aan één der motieven, die Gerretsen de Schriftkritiek doen aanvaarden. „Indien het Gode behaagd had, ons een bijbel te geven, die in zijn vorm even absoluut was als in zijn inhoud, dan zouden wij dien hebben ontvangen. Doch dat is niet het geval. *Uitwendig* staat de bijbel heel onvast. Er komen tal van historische onjuistheden voor in de Schrift en gedurig spreekt de bijbel zich zelf in allerlei bijzonderheden tegen" [122]).

De bijbel is nu eenmaal juist in onzen tijd van wetenschap voorwerp geworden van wetenschappelijk onderzoek. Dat gaat zeker — aldus Gerretsen — niet buiten Gods voorzienigheid om en daarom „aanvaarde men in het geloof aan Gods Voorzienigheid de wettige resultaten, waartoe dit onderzoek leidt" [123]).

---

[121]) a.w. pag. 18.

[122]) a.w. pag. 18.

[123]) In een noot voegt Gerretsen hier aan toe, dat hij den nadruk legt op het „wettig". Want er zijn natuurlijk ook resultaten, die „eenvoudig het gevolg zijn van een vooropgezette meening, volgens welke dit of dat niet kan, omdat het in strijd is met ons bekende natuurwetten. Deze resultaten zijn niet wettig, zij zijn niet het gevolg van het onderzoek der Schrift zelve." Over deze wettigheid handelt Gerretsen ook in zijn volgende brochure „Waar het om gaat". Een nadere uiteenzetting van mijn standpunt, 1907, pag. 14, waar hij spreekt van de noodzakelijkheid „dat de gemeente een standpunt inneme, waarop zij wetenschappelijke — moet ik er voor de zooveelste maal nog bijvoegen „wettige" — resultaten kan aanvaarden, zonder beperking." Op de onderscheiding tusschen wettige en onwettige kritiek komen we bij de behandeling van de problemen der Schriftkritiek terug.

Over het functioneeren van het hier besproken motief kan nog verwezen worden naar F. E. Daubanton. De theopneustie der Heilige Schrift, 1882, p. 121 v.v.;

We zien hier duidelijk naar voren komen het motief, dat we reeds bij zoo veel anderen aantroffen: het historisch-kritisch onderzoek. In schier alle publicaties van ethische zijde kan men deze redeneering in allerlei vorm terugvinden.

Het is de evidente macht der wetenschap, die het oude bijbelstandpunt onmogelijk heeft gemaakt. Maar zooals we bij zooveel voorstanders der Schriftkritiek zagen, is het ook in de ethische theologie niet zoo, dat het uitsluitend gaat om een noodgedwongen zwichten voor de macht en de eischen der wetenschap. We zien ook hier mèt het motief vanuit het historisch-kritisch onderzoek een uitvoerige uiteenzetting verbonden aangaande geheel andere vragen en dan met name over geloof, gezag en openbaring.

Een duidelijke gids voor het terrein der ethische theologie is ook hier Gerretsen.

Hoe nauw hij het verband zag tusschen het vraagstuk der Schriftkritiek en dat van het gezag, blijkt wel hieruit, dat hij er eens op wees, dat de kwestie der Schriftkritiek beteekenis had voor de geschiedenis der wereld in het algemeen [124]).

Hij zag in zijn tijd, dat uit nevelachtige verte het spook opdoemde van de anarchie. Dit gevaar der anarchie wordt tegengestaan door het gezag der Overheid, die op haar beurt weer gesteund wordt door het uitwendig gezag, dat de Schrift nog bij onnoemelijk velen bezit.

En waar nu het vraagstuk van het Schriftgezag aan de orde komt, daar mag wel de vraag gesteld worden: Mag men nu wel aan dat gezagsbewustzijn gaan tornen? Zal men nu gaan aantoonen, dat hier toch óók rekening moet worden gehouden met relatieve elementen?

Op deze vragen antwoordt Gerretsen, dat de gemeente, wanneer zij de Schriftkritiek aanvaardt, juist dáárdoor voor de wereld tot zegen kan zijn. De wereld zal alleen aan de greep van den chaos kunnen ontkomen, wanneer er een gemeente van Christus is, die „draagster

---

J. J. P. Valeton. Een nieuw begin, 1882, pag. 16; J. J. P. Valeton. Het Oude Testament en „de critiek" (Levensvragen, Serie 1 nr 11), 1906, pag. 1—7; de beteekenis van dit beginsel kan men nog altijd het best nagaan door de bestudeering van G. Wildeboer. De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar bestaan. Derde druk 1903. Vgl. ook Dr A. v. d. Flier G. Jzn. Bijbelkritiek, 1911 (Pro en Contra-Serie nr 3); J. J. Stam. Schriftgezag, 1921, pag. 21 v.v.

[124]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 40 v.v.

is van een ander dan een uitwendig gezag, draagster van Gods gezag, dat de conscientien grijpen of de onwilligen overheerschen zal"[125]).

Hier komen we tot de conclusie, dat ook in de ethische theologie het vraagstuk van de Schriftkritiek niet maar alleen een gevolg is van de confronteering van het Christelijk geloof met de wetenschap, maar evenzeer samenhangt met een bepaalde *gezagsopvatting*. Hierdoor verliest voor het besef der ethische theologie die confronteering met de wetenschap haar gevaar en wordt een harmonie mogelijk tusschen de beide motieven der Schriftkritiek.

In welken zin wil Gerretsen spreken van gezag in verband met de Heilige Schrift?

Wie op deze vraag het antwoord zoekt, ontdekt opnieuw dat in verschillende tijden en richtingen zoo duidelijk dezelfde problemen optreden. Want wie Gerretsen's brochure uit 1906 leest, wordt telkens weer herinnerd aan allerlei beschouwingen uit den allerlaatsten tijd.

Het gezag der Schrift — zoo kunnen we zijn standpunt samenvaten — draagt een *ethisch* karakter. Dat wil zeggen: de bijbel geeft ons maar niet een aantal objectieve mededeelingen, die dan in het geloof moeten worden aanvaard, maar hij deelt ons waarheid mee met een eigensoortig karakter nl. „ethische" waarheid. De bijbel is nl. geen natuurkunde- of historie-boek, maar biedt ons Gods eeuwige waarheid, die zedelijk van aard is en dat ethische wordt door Gerretsen dan nader aangeduid als de eenheid van het godsdienstige en het zedelijke[126]).

Het ligt voor de hand, dat deze aanduiding tot allerlei vragen voert. Wanneer b.v. gezegd wordt, dat de bijbel geen historie-boek is, dan staat daar direct de vraag naast, hoe te oordeelen is over de in de Schrift betuigde geschiedenis b.v. de heilsfeiten. Gerretsen gaat dan ook — zij het slechts terloops — op deze vraag in. Hij wijst er op, dat soms het historische en het ethische samenvallen nl. wanneer we te doen hebben met een feit in het verleden, dat in het heden voortbestaat en dus eigenlijk geen verleden maar heden is en waardoor het ethisch leven der gemeente beheerscht wordt.

Als voorbeeld noemt hij dan de opstanding en rekent dan tot de

---

[125]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 45.
[126]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 27.

„historisch-ethische" feiten: vleeschwording, kruis, opstanding en hemelvaart. Het gaat in deze feiten om een inhoud, die daarom gezaghebbend op ons af kan komen, omdat deze realiteiten in ons leven in de ervaring kunnen ingaan.

Zoo alleen kan er sprake zijn van gezag.

Alleen als we *in* de waarheid staan, kan de waarheid door ons begrepen en gegrepen worden. Wie in de Schrift met deze werkelijkheden in aanraking komt, kan er niet meer van los komen en vindt in de schaal de kern, in den vorm den inhoud. Hier is gezag in den zuiversten vorm, want hier onderwerpen we ons niet, maar wòrden we onderworpen. Van Schriftgezag kan daarom alleen sprake zijn „wanneer zij met haar ethischen inhoud tot mijn geweten spreekt" [127]).

Van een uitwendige onderwerping aan de Schrift als zoodanig los van haar inhoud kan geen sprake zijn. Wel wijst men er meermalen op, dat men toch beginnen moet met de erkenning van een uitwendig gezag der Schrift, maar hiertegenover merkt Gerretsen op, dat hier dan eigenlijk geen sprake is van Schriftgezag, maar slechts van een gezag der overlevering of der Kerk. Wel ontkent hij niet, dat hier waardevolle elementen liggen, die niet mogen worden verwaarloosd, maar welke paedagogische en psychologische beteekenis dit steunen op de Schrift ook moge hebben, dat neemt niet weg, dat dit Schriftgezag nimmer bindend kan zijn, om de eenvoudige reden, dat wij Protestanten geen onfeilbare Kerk kennen.

Daarom moet dit steunen op de Schrift als uitwendige grootheid overgaan tot een in aanraking komen met het *wezenlijke* Woord Gods.

„Losmaking van het uitwendig gezag der Schrift moet gepaard gaan met een sterker gebonden worden aan haar eigenlijken inhoud" [128]).

Door dien sterken band realiseert de gemeente van Christus het gezag op aarde. Alleen *dit* gezag is van beteekenis voor de wereld. „Daarom, gemeente van Christus, waag het biddende met de zoo gevreesde „Schriftkritiek". God wil het! Gij roept: een spooksel! een spooksel!, maar Christus zegt: Ik ben het" [129]).

* *
*

---

[127]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 31.
[128]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 47.
[129]) Gerretsen. De Schriftkritiek enz., pag. 49.

Hiermee willen we ons onderzoek naar de motieven besluiten [130]). Al werd in 't geheel niet naar volledigheid gestreefd, toch was de gegeven uiteenzetting wel voldoende om ons te doen zien, dat op den achtergrond van de kritische instelling tegenover de Schrift telkens weer — in de meest uiteenloopende theologische stroomingen — dezelfde grondgedachten naar voren kwamen. We zagen in de eerste plaats den invloed en de suggestie van een neutrale, onbevooroordeelde wetenschap, maar daarnaast — en daarop mag wel het volle accent worden gelegd — de grondgedachte van het noodzakelijk protest tegen de heteronomie der Heilige Schrift, dat we zoowel in de Ritschliaansche als in de ethische, in de dialectische en in de moderne theologie — oud- en rechtsmodern — in allerlei toonaard beluisterden. Natuurlijk staan de motieven (het wetenschapsmotief en het motief der geloofsrelatie) niet los naast elkaar. Wie op grond van wat op een bepaald moment onaantastbaar resultaat der wetenschap schijnt te zijn, de kritiek op de Heilige Schrift principieel voor gerechtigd verkaart, heeft daarin natuurlijk implicite een vonnis geveld over het *gezag* der Heilige Schrift. Maar wel kunnen we constateeren dat bij de wisselwerking, die tusschen beide bezwaren bestaat, in de Protestantsche dogmatiek allengs de nadruk kwam te liggen op de rechtvaardiging van de kritiek *vanuit* de geloofsrelatie. Zelfs kan gezegd worden, dat op deze wijze het tweede motief het eerste principieel sanctionneerde.

* *
*

In de motiveering vanuit de geloofsrelatie kunnen we zonder twijfel allerlei niet onbelangrijke verschillen waarnemen. Vooral treft ons het verschil tusschen de stroomingen, die de relatie tusschen den

---

130) Meermalen wordt door ethische theologen uitgesproken, dat *niet* de wetenschap hen leidde tot hun ethische geloofsbeschouwing. Zoo is b.v. Valeton van meening, dat het standpunt van Chantepie de la Saussaye Jr niet te verklaren is uit een toegeven aan de resultaten der historische kritiek (De ethische richting, pag. 9). Hier ligt inderdaad een waarheidselement. Van een alléénheerschen der wetenschap *is* ook geen sprake. Er is wisselwerking tusschen twee motieven, omdat telkens ook de gezagsbeschouwing in verband met de Heilige Schrift ingrijpt.

Juist omdat men — aldus Valeton — met beide voeten stond op het terrein van het geloofsleven, kon men zonder zijn geloof te verliezen ten opzichte van het bijbelonderzoek de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek aanvaarden (a.w. pag. 8). Vgl. ook nog Gerretsen. Waar het om gaat, pag. 9 v.v.

mensch en de Openbaring Gods zien als een *ervaringsrelatie* èn die, welke haar zien als een *existentieele* relatie tusschen den mensch en de Openbaring als „Akt Gottes". Het is zelfs zoo, dat tusschen beide stroomingen een hevige strijd wordt gevoerd.

Maar deze strijd mag toch ons er de oogen niet voor doen sluiten, dat hier ten diepste in de verhouding tegenover de Heilige Schrift een *gemeenschappelijk* fundament aanwezig is. Dit fundament staat in verband met de verhouding, die men aanneemt tusschen het subject des geloofs en de Openbaring Gods. Wie vanuit dit gezichtspunt de theologische stroomingen in binnen- en buitenland onderzoekt, wordt telkens verrast door de groote overeenkomst meer nog dan door de overigens niet te loochenen variatie. Vooral in het Schriftvraagstuk is dit het geval en we worden door de recente historie der dogmatiek ervoor gewaarschuwd, dat we allerlei stroomingen niet gaan zien als absolute tegenstellingen. Geeft reeds een overzicht van de *motieven* der kritiek ons deze overtuiging, we worden in deze overtuiging nog gesterkt, wanneer we onzen aandacht schenken aan de *problemen* der Schriftkritiek.

HOOFDSTUK II.

PROBLEMEN DER SCHRIFTKRITIEK.

TEGENOVER de stelling, dat de kritiek op de Heilige Schrift voor het Christelijk geloof een diep ingrijpende crisis beteekent, is meermalen beweerd, dat de crisis van veler geloof niet ontstaan is uit het dubieus worden van het volstrekte Schriftgezag, maar veelmeer te verklaren valt uit de fatale inspiratie-theorie, die in haar noodzakelijken val jammer genoeg alle geloof aan het Woord Gods met zich meesleurde.

In verband hiermee werd dan door menigeen de Schriftkritiek geteekend als een bevrijding voor kerk en theologie. Natuurlijk bestond over het karakter van die bevrijding soms nog wel ingrijpend verschil van meening. Voor hen, die met de zegepraal der bijbelkritiek het einde van het Christendom zagen naderen, was de bevrijding een totale, een overgang uit de duisternis van eeuwenlange gebondenheid naar het volle licht der moderne wetenschap.

Maar er waren ook anderen, die bewust een Christelijken geloofsinhoud wilden redden uit de omklemming der kritiek en dus slechts tot op zekere hoogte van een bevrijding wilden spreken. Die bevrijding werd door hèn gezien tegen den achtergrond van een bevooroordeelde dogmatische gebondenheid en dan met name, zooals ze voorkwam in de oudprotestantsche orthodoxie [1]).

Het behoeft ons niet te verwonderen, dat men meermalen een oplossing heeft gezocht in de onderscheiding tusschen radicale en meer

[1]) Zie b.v. Dr J. A. Cramer, die spreekt van de kritiek als een gemeentebelang en van „den plicht om aan de gewetens te hulp te komen". Geloof en Schriftgezag, 1907, pag. 25. Vgl. R. G. G. s. v. Bibelwissenschaft (A. T.), I, pag. 1067, waar het tijdperk der protestantsche orthodoxie gezien wordt als „eine vollige Eindämmung der kritischen Arbeit, die unter der Hand der Reformatoren so verheissungsvoll begonnen hatte" en Brunner, Relig. Philos. evang. Theol., 1927, pag. 13-v.v.; Scholten, Leer der Herv. Kerk, 1855, pag. 239 v.v.

gematigde, tusschen onwettige en wettige kritiek en dat men dan door zich aan te sluiten bij de „wettige" en „gematigde" kritiek de gewenschte synthese tuschen geloof en kritiek zocht te vinden.

Zulk een synthese heeft vooral daarom velen bekoord, omdat men zoo eenerzijds aansluiting hield aan de wetenschap, die het recht der kritiek met klem voor zich opeischte en anderzijds baan maakte voor eigen geloofsbeschouwing, die met een onfeilbare Schrift nu eenmaal niet te vereenigen viel.

* *
*

Met dit zoeken van een synthese gaat meermalen gepaard een onmiskenbaar optimisme over de resultaten der Schriftkritiek. Een uitspraak als van Brunner, dat „Ends aller Enden der Abbruch so bedeutend nicht war", geeft het gevoelen van menig Schriftkritisch theoloog weer [2]) en men wijst er op, dat de bijbelkritiek, toen ze de kinderschoenen nog niet was ontgroeid, weliswaar van het eene radicalisme tot het andere is voortgegaan, maar dat op die periode toch een andere gevolgd is, die gekenmerkt werd door grooter bezonnenheid en voorzichtigheid, zoodat er bij dezen stand van zaken steeds meer uitzicht kwam voor de handhaving van het Christelijk geloof [3]).

Wie zich echter na deze geruststellende woorden rekenschap tracht te geven van enkele resultaten der Schriftkritiek, kan niet anders dan zich over dit optimisme verbazen.

Want wanneer men van „de kritiek" spreekt, dan valt het moeilijk te loochenen, dat zij schier over de geheele linie tot resultaten is gekomen, die het toch feitelijk onmogelijk maakten nog in den vollen zin des woords van een Goddelijke openbaring te blijven spreken. Deze indruk is zoo sterk, dat het vermoeden niet ongegrond is, dat zij, die niettemin van oordeel zijn, dat een synthese mogelijk is, op de een of andere wijze aan de kritiek *grenzen* hebben gesteld. Dit nu blijkt bij velen inderdaad het geval te zijn. Men legt er meermalen nadruk op, dat de aanvaarding der Schriftkritiek immers niet inhoudt

---

[2]) E. Brunner, Der Mittler, 1927, pag. 161.

[3]) Vgl. Gustav Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, 1937, pag. 52: „Die moderne Bibelkritik hat manche Radikalismen durchgemacht; aber sie ist heute längst in ein ruhigeres und besonneneres Stadium getreten. Man kann heute in vielen Punkten geradezu von einem Consensus der wirklich ernsten und ehrlichen Bibelforschung sprechen."

een aanvaarding van àlle in de Schriftkritische studien bereikte resultaten. Zoo kwam men dan ook tot een poging om bepaalde *grenzen* aan de kritiek te stellen en breidde dit gezichtspunt niet alleen uit over bepaalde resultaten, maar ook ten opzichte van de *methode* der kritiek. Men trachtte te komen tot een beschouwing, die „ebenso das Recht und die Wahrheit des Bibelglaubens wie der historisch-kritischen Forschung festhält" [4]).

* *
*

Zoo komen we direct reeds in aanraking met de *problemen* der Schriftkritiek. Want de vraag dringt zich op, of een combinatie van Schriftkritiek en Christelijk geloof mogelijk is. Te meer, waar het toch niet de bedoeling kan zijn, incidenteele resultaten der kritiek met bepaalde „momenten" van het geloof te verbinden, maar om de *principieele* erkenning van de kritiek èn de handhaving van de volheid van het Christelijk geloof. En het ligt voor de hand, dat hier wel eens zoowel van de zijde der kritiek als van de zijde van het geloof onoverkomelijk bezwaar zou kunnen worden gemaakt. In ieder geval bestaat het gevaar, dat de moeilijkheden van de synthese worden onderschat. Wanneer Girgensohn spreekt van de „schwere innere Krisis", waarin de evangelische theologie zich reeds langen tijd bevindt, doordat de geest „rücksichtsloser historischer Kritik" in conflict kwam met de normatieve geldigheid der Heilige Schrift [5]), zal niemand, die eenigszins met de situatie der theologie op de hoogte is, hem van overdrijving kunnen beschuldigen. Hij wijst er terecht op, dat velen dit probleem nog lang niet scherp genoeg zien en al te lichtzinnig hopen op een synthese maar vaak niet meer bereiken dan „eine Fortsetzung der Krise in Permanenz" [6]).

Inderdaad: het gaat in het Schriftkritisch denken maar niet om enkele vondsten van het historisch onderzoek, maar om een bepaalde instelling en methode met verstrekkende consequenties.

---

[4]) H. E. Weber, Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube, 1914, pag. VII.

[5]) K. Girgensohn. Der Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik einst und jetzt, 1914, pag. 3.

[6]) Girgensohn a.w. pag. 8. Girgensohn's eigen oplossing nl. de „Neubegründung der Schriftautorität auf das praktisch-erbauliche Schriftverständnis" lijdt trouwens aan het zelfde euvel (a.w. pag. 72 v.v.). Vgl. Grosheide, Het Schriftbewijs, 1937, pag. 9.

Dat wordt reeds duidelijk, wanneer men let op de spanningen, die door de toepassingen van de z.g.n. *historische methode* te voorschijn werden geroepen. Deze historische methode wordt nl. in tegenstelling gezien met de „dogmatische" methode, die vroeger werd toegepast, maar thans als een ongerechtvaardigd vooroordeel is doorzien.

Vooral Troeltsch heeft in verschillende werken op de triumfen van deze historische methode gewezen. Hij legt er grooten nadruk op, dat het maar niet gaat om enkele fragmentarische resultaten van het historisch onderzoek, maar om een bepaalde *wijze van denken*, waartoe de ontwikkeling in een langdurig proces heeft geleid.

In deze historische methode komt een totaal andere instelling naar voren dan in de dogmatische. De dogmatische methode gaat uit van het vooroordeel. Ze zoekt een vast en onwankelbaar uitgangspunt, dat ze boven de geschiedenis en haar relativiteit uitheft. Ze gaat daarmee op de vlucht voor alle kritiek, omdat ze de onzekerheid van de resultaten der historische methode schuwt [7]).

Ze voert het pleit voor begrippen als het bovennatuurlijke, het wonder en de Goddelijke Openbaring en is daarin zuiver metaphysisch van aard en in lijnrechten strijd met de alléén-wetenschappelijke historische methode, die *niet* van het vooroordeel uitgaat, maar haar resultaten zoekt langs den weg van het neutraal-wetenschappelijk onderzoek [8]), dat ze in geen *enkel* opzicht apriori wil binden.

Ziehier de kern van het conflict tusschen de historische en de dogmatische methode, dat verschillend gedacht wordt over de beteekenis van het vooroordeel [9]).

Men kan en mag volgens Troeltsch en zoo velen met hem, niet van

---

[7]) Troeltsch. Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie. Gesamm. Schriften, II, pag. 740.

[8]) Troeltsch spreekt zelf van „eine Reihe wichtigster, schlechthin entscheidender Voraussetzungen", maar dat houdt dan vooral in het loslaten van de dogmatische methode m. a. w. „der Verzicht auf eine dogmatische, fertige Maszstäbe besitzende Historie und der Anschlusz an eine ihre Grundbegriffe erst aus sich selbst hervorbringende Historie". Zie Troeltsch. Was heiszt „Wesen des Christentums", Ges. Schr., II, pag. 394 v.v. Vgl. Marquardt. Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart, 1933, pag. 34 v.v.

[9]) Bij niemand blijkt sterker dan bij Troeltsch zelf, dat het niet gaat om de tegenstelling: vooroordeel — onbevooroordeeld, maar om een *verschillend* vooroordeel. Troeltsch zelf schreef: „Aber „rein historisch" bedeutet eine ganze Weltanschauung" (Ges. Schr., II, pag. 397). Toch was z. i. de historische methode *tegenover* de dogmatische methode aan te duiden als onbevooroordeeld!

een bepaald standpunt uitgaan om van daaruit de verschillende levensverschijnselen nader te bezien. Want wij zijn ook met onze vooroordeelen *in de geschiedenis opgenomen* en kunnen de waarheid alleen *uit* de historie verwerven.

Het scherpst kunnen we deze methode karakteriseeren door haar *atheïstisch* te noemen. Dat houdt niet in, dat allen, die deze methode aanvaarden, in hun persoonlijke geloofsovertuiging atheïsten willen zijn, maar wel, dat ze het willen zijn *in hun methode*. Atheïstisch, zonder vooroordeel naderend tot het in de historie gebodene, moet de waarheid worden gevonden. Zeer karakteristiek werd dit uitgedrukt in het woord van Jäger, die tegenover de opmerking, dat het onmogelijk was, God te ontkennen, antwoordde: „Ganz richtig! wir wollen ihn auch nicht ignorieren; aber wir wollen ihn negieren" [10]) en hij voegde er aan toe: „Die wissenschaftliche Methode ignorat Deum, weisz nichts von ihm".

Met de historische methode viel het gezag der Heilige Schrift als onaantastbare „Voraussetzung" weg. „Es ist verzichtet auf den Aufweis einer in der Bibel oder in der Kirche vorliegenden, durch göttliche Autorisation beglaubigten und an ihr erkennbaren Normwahrheit, die als solche in dieser festen Umgrenzung gegeben wäre" [11]).

Voor het historisch denken met z'n grondbeginselen van de analogie en de correlatie [12]) is het wonder uitgeschakeld en daardoor tevens „die normative Geltung der durch das Wunder bisher gedeckten Ueberlieferung" [13]) zoodat het historisch onderzoek geheel vrij komt.

Uit dit alles blijkt wel, dat in deze historische methode een wereldbeschouwing ligt opgesloten. Ze is streng antisupranaturalistisch van karakter en wil bij haar onderzoek slechts immanente maatstaven aanleggen. Haar onderstelling is de almacht der analogie en de daarin besloten principieele gelijksoortigheid van alle gebeuren.

Het is dus allerminst zoo, dat de historische en de dogmatische methode tegenover elkaar staan als onbevooroordeeld en bevooroordeeld. Het gaat slechts om totaal *andere* Voraussetzungen, waarbij in de historische methode het Christendom en z'n kenbronnen prin-

---

[10]) Bij A. Schlatter. Atheistische Methoden in der Theologie. Beitr. zur Förd. Chr. Theol. 1905, pag. 229.

[11]) Troeltsch, Ges. Schr., II, pag. 395.

[12]) Troeltsch. Ges. Schr., II, pag. 732 v.v.

[13]) Troeltsch. Ges. Schr., II, pag. 395.

cipieel op één lijn komen te staan met alle andere religieuze verschijnselen. De dogmatische methode heeft het Christendom en de Heilige Schrift uit den samenhang des levens geïsoleerd en had daardoor geen oog voor de beteekenis van het godsdiensthistorisch onderzoek. Uit dezen samenhang tusschen de historische methode en het godsdiensthistorisch onderzoek blijkt wel, dat het in de afwijzing van het gezag der Heilige Schrift ten diepste ging om de waarheid en de absoluutheid van het Christendom.

Men mag volgens deze methode niet uitgaan van een onfeilbare Schrift, waardoor van te voren aan alle kritiek het zwijgen wordt opgelegd noch zijn standpunt innemen in de absoluutheid van het Christendom.

Of Jezus Christus en „het Christendom" absoluut zijn en in welken zin, is een vraag, die alleen voor de rechtbank van het historisch onderzoek kan worden beantwoord. Bij het antwoord, dat *hier* gegeven wordt, zullen we ons moeten neerleggen. Wanneer we het Christendom gaan zien in al z'n wijde historische verbanden, in z'n relaties tot allerlei andere religies, kan een zuivere basis worden gelegd voor een wetenschappelijke waardeering van het Christendom. Want dan maakt men zich los van de eeuwenlang aanvaarde wondercausaliteit van het Christendom en van z'n uniek-bovennatuurlijken oorsprong. En wat de Heilige Schrift ons biedt, verliest daardoor niet z'n waarde, maar ontvangt *andere* beteekenis. „Seine Urgeschichte war nur mehr seine Quelle, nicht mehr sein Beweis" [14]). En waar deze historiseering van het denken op het terrein der theologie steeds meer resultaten boekte, daar rees de vraag: „Wo blieb da seine Alleingeltung oder auch nur sein beherrschender Vorzug, wo blieb da vor allem der Glaube an die ausschlieszliche und alleinige Offenbarung?" [15])

* *
*

Weliswaar trachtte Troeltsch aan te toonen, dat het gevolg van de aanvaarding der historische methode niet behoefde te zijn een totale religieuze scepsis. Deze scepsis, waardoor alle religieus leven in gevaar

[14]) Troeltsch. Christentum und Religionsgeschichte, Ges. Schr., II, pag. 336.
[15]) Troeltsch. Christentum und Religionsgeschichte. Ges. Schr., II, pag. 337. Vgl. Troeltsch „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" in: Der Historismus und seine Ueberwindung, 1924, pag. 66 v.v.

komt, is onmogelijk voor ieder „der in all diesen Wirren trotzdem ein wahrhaft religiöses Herz bewahrt hat" [16]). Maar zelden heeft Troeltsch de innerlijke spanning van heel z'n levenswerk scherper openbaar gemaakt dan in dèze woorden. Want hoe zal het „religieuze hart" in staat zijn om weerstand te bieden aan de nivelleering en relativeering der Christelijke religie, wanneer Troeltsch tenslotte toch slechts dézen weg als begaanbaar aanprijst: „So wird man doch wieder auf die Geschichte zurückgeworfen und auf die Notwendigkeit von ihr her eine für uns normative religiöse Ideenwelt aufzubauen" [17]).

* *
*

Het spreekt wel van zelf, dat lang niet allen, die het recht der Schriftkritiek meenden te moeten handhaven, al *deze* beschouwingen als consequenties van hun standpunt aanvaardden [18]). Integendeel, zeer velen hebben er telkens weer met nadruk op gewezen, dat deze „methode" tot aan den rand toe gevuld was met „Weltanschauung", dat ze werkte met allerlei onaanvaardbare vooronderstellingen en in haar antisupranaturalisme geleid werd tot conclusies, die met een zuivere historische instelling niets meer te maken hadden.

Maar dat hield toch allerminst in, dat men wilde kiezen tusschen de excessen der historische methode èn de onfeilbaarheid der Heilige Schrift. Men was doordrongen van de waarheid van het woord, dat ernstige wetenschappelijke arbeid „dem wahren Interesse der evangelischen Kirche niemals widerstreiten kann" [19]) en zag daarmee een taak gegeven om den zuiveren weg te gaan.

Velen hebben dan ook in beginsel het recht der kritiek verdedigd en

---

[16]) Troeltsch. Die Dogmatik der „religionsgeschichtliche Schule". Ges. Schr., II, pag. 509 en Der Historismus und seine Ueberwindung, pag. 83.

[17]) Troeltsch. Die Dogmatik der „religionsgeschichtliche Schule", Ges. Schr., II, pag. 509.

[18]) Er waren er ook, die het *dualisme* aanvaardden, dat kerk en wetenschap uiteenscheurde en zoo practisch terugkeerden tot de leer der dubbele waarheid: een wetenschappelijke waarheid onder den scepter der historische methode en daarnaast een practische en kerkelijke waarheid, die was ingesteld op de eischen van het gemoed. Vgl. bij C. A. Bernouilli. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, 1897, pag. 1—5. „Wissenschaftliche und kirchliche Geschichtsschreibung verhalten sich zu ein ander wie ein Lebensbild von unbefangener Hand zu der Autobiographie" (Bernouilli a.w. 67).

[19]) H. Gunkel. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 1930³, pag. V.

tegelijkertijd het historisme afgewezen. Voor hen kwam alles aan op een zuiver-wetenschappelijke bestudeering der Heilige Schrift. Men zag dus terecht, dat er tusschen wetenschap en geloof geen tegenspraak mocht bestaan en dat men zich voor het Christelijk geloof niet mocht terugtrekken op het terrein van de ziel en van de innerlijkheid, waarop de vragen der historische methode dan geen invloed zouden uitoefenen. Neen, men wilde er van uit gaan, dat het Christendom een *historisch* verschijnsel was en dat daardoor in beginsel het recht van een *zuivere* historische methode vaststond. Maar daarnaast waren er de eigen eischen van het Christelijk geloof, waardoor aan de kritiek noodwendig grenzen werden gesteld. In de discussies rondom deze grenzen staan we voor de problemen der Schriftkritiek.

* *
*

De *problemen* der kritiek.

Want een oplossing is langs dezen weg niet mogelijk. Wanneer we nl. de combinaties van kritiek en geloof bezien, dan treft ons telkens weer, dat men de draagwijdte van de historische methode onderschat.

In de eerste plaats zien we, dat in allerlei vormen der theologie, die zich nog zoo dicht mogelijk wilden aansluiten bij het geloofsbezit der Christelijke kerk, de historische methode zich in haar atheïstischen vorm een plaats had verworven en dan zich niet zoo eenvoudig meer uit deze plaats liet verdringen.

En het moge waar zijn, dat men meermalen trachtte deze historische methode vrij te houden van allerlei vooroordeelen, die aan het antisupranaturalisme herinnerden, dat neemt toch in ieder geval niet weg, dat men de Heilige Schrift met een bepaalden van te voren vaststaanden maatstaf benaderde en haar zoo tot voorwerp maakte van de kritiek. En al was deze maatstaf dan ook niet die der immanentie of van de almacht der analogie, niettemin werd door het feit van deze kritiek de vraag opgeroepen, of hier niet het problematiseeren van de Heilige Schrift *moest* leiden tot een problematiseeren van de Goddelijke Openbaring in de geschiedenis en met deze vraag is het probleem aangeduid, dat in de geheele nieuwere theologie reeds geruimen tijd in het middelpunt der belangstelling staat.

* *
*

Dit probleem bestond niet voor hen, die geen waarlijk *historische* openbaring meer aanvaardden. Hier was een Auseinandersetzung met de historische kritiek overbodig, want men kon rustig z'n idealistische beschouwingen uitwerken, zonder door een crisis te worden opgeschrikt. De kritiek kon immers de waarheid van het geloof niet in gevaar brengen, omdat deze waarheid niet van de geschiedenis afhankelijk was [20]).

Maar wie niet bereid was de Goddelijke Openbaring idealistisch te laten vervagen en daardoor het Christendom op te heffen, kwam voor de noodzakelijke vraag te staan, welke invloed de consequente toepassing der historische methode kon uitoefenen op de waardeering der Heilige Schrift, die toch de kenbron der Openbaring was.

Was het niet mogelijk, dat de historische methode, ook al werd ze niet antisupranaturalistisch uitgewerkt, allen grondslag aan verschillende onderdeelen der historische Openbaring zou ontnemen, ja, werd die Openbaring zoo niet in haar geheel principieel disputabel gesteld?

Wanneer de Heilige Schrift, zooals velen nog aannemen de „schakel" is, die ons met de Godsopenbaring verbindt, op welke wijze kan het geloof dan tot zekerheid komen, wanneer het met deze schakel, met deze „kenbron" niet meer in orde is?

* *
*

De beantwoording van deze vraag hangt ten nauwste samen met een andere vraag: welke de *aanrakingsvlakken* zijn tusschen het historisch onderzoek en het geloof. Want men kan deze aanrakingsvlakken nog zoo zeer reduceeren door middel van een zich steeds meer terugtrekkende apologetiek, er blijft toch bij hen, die hun hart niet aan de ahistorische idee verpand hebben, een bolwerk over, dat moet worden verdedigd. En een van de belangrijkste eischen, die volgens velen door het geloof worden gesteld, is deze, dat de binding van het geloof aan den *historischen Jezus* niet wordt aangetast. In den persoon van Jezus Christus is een *feit* in de historie gegeven, dat voor het geloof op de een of andere wijze van wezenlijke

[20]) Vgl. F. Traub. Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Christlichem Glauben und historischer Leben-Jesu-Forschung, 1926, pag. 9: „Wer mit dem Rationalismus, der Speculation, und der Mystik den Gottesglauben auf sich selbst stellt, der befindet sich gegenüber der Leben-Jesu-Forschung in einer günstiger Lage. Er kann sie grundsätzlich freigeben. In seinem Glaubensstand ist er von ihr unabhängig."

beteekenis is. Daarom is op dit aanrakingsvlak een conflict denkbaar. En in dat conflict zal dan het geloof en de daarmee verbonden theologie b.v. de eventueele bestrijding van de historiciteit van Jezus onherroepelijk moeten afwijzen en dus vanuit het geloof aan de kritiek grenzen moeten stellen.

Nu scheen deze taak van het geloof niet zoo moeilijk te zijn, omdat de loochening van de historiciteit van Jezus toch tot de excepties in de theologie mag worden gerekend. Zelfs stelt men meermalen de historiciteit van Jezus buiten alle discussie en verklaart vervolgens allen twijfel op dit punt uit een hopeloos dilettantisme [21]).

Maar er zijn nu eenmaal kritici, die de historiciteit bestrijden en daarmee is toch ook voor hen, die in beginsel de kritische instelling tegenover de Nieuw-Testamentische „bronnen" toelaatbaar achten, een duidelijk en wetenschappelijk antwoord noodzakelijk. De theologen, die op grond van hun bronnenonderzoek de historiciteit bestrijden, worden meestal aangeduid als de radicale kritici en dan vooral als de Hollandsche radicale school [22]). Volgens deze radicale kritiek, die we ook vinden bij Drews c.s. en Dr G. A. van den Berg van Eysinga [23]) is op grond van volstrekt onbevooroordeeld onderzoek der bronnen de conclusie onafwijsbaar, dat achter de evangeliën géén historisch persoon staat onder den naam: Jezus van Nazareth. Niet alleen de orthodoxe Christologie, maar ook het liberale Jezusbeeld is beslist onhoudbaar. Allereerst omdat het bestaan van Jezus in de evangeliën allen grond mist, maar ook omdat in de „ongewijde" literatuur van dien tijd geen enkel gegeven valt aan te wijzen, waardoor de door de Nieuw-Testamentische bronnen opgewekte scepsis weer zou worden ongedaan gemaakt [24]).

---

[21]) B.v. H. Weinel. Ist das liberale Jesusbild widerlegt? pag. 30. Het gaat — aldus Weinel — om een historische traditie, waar tegen geen bezwaren zijn ingebracht tot op Bruno Bauer (1841) en Albert Kalthoff 1902 (a.w. pag. 10).

[22]) G. A. v. d. Bergh van Eysinga. Die Holländische radikale Kritik des Neuen Testaments. Ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums, 1912.

[23]) v. d. Bergh van Eysinga. Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd? 1930.

[24]) Vgl. Windisch. De tegenwoordige stand van het Christusprobleem, 1925², pag. 19—21; Windisch. Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu. Theol. Rundschau, I, pag. 226 v.v.; A. Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1926, pag. 451 v.v.; Drews. Die Christusmythe, 1924, pag. 138 v.v. V. d. Bergh van Eysinga. Leeft Jezus enz., pag. 140 v.v.; Loofs. Wer war Jezus Christus? 1922, pag. 12 v.v.; Wobbermin. Wesen und Wahrheit des Christentums, 1926, pag. 268 v.v.; Völter. Die Grundfrage des Lebens Jesu, 1936, pag. 157 v.v.

We kunnen hier de beschouwingen van deze radicale kritici, die wel van een levenden Jezus willen spreken, maar dan als idee en *niet* als historisch persoon, laten rusten [25]). Want het is ons niet te doen om deze idealistische ahistorische beschouwingen zelf, maar om de kritiek, die ze hebben opgeroepen bij hen, die de historiciteit van Jezus wilden handhaven.

Onder degenen, die de radicale Christushypothese verwerpen, ontdekken we allereerst hen, voor wie er, ondanks hun aanvaarding van de historiciteit van Jezus, van een principieel conflict toch geen sprake blijkt te zijn. Dit standpunt wordt b.v. ingenomen door Van Mourik Broekman [26]), Hylkema [27]) e. a. [28]).

Meer waarde schijnt het vraagstuk te hebben voor Windisch, die de historiciteit van Jezus tegenover Van den Bergh van Eysinga heeft verdedigd.

Weliswaar is Windisch Schriftkritisch ingesteld [29]), maar dat verhindert hem niet om voor de beteekenis van den historischen Jezus op te komen. „Het zou voor de Christelijke prediking stellig een groot verlies wezen, als wij dezen historischen Jezus zouden moeten schrappen" [30]). Want dit karakterbeeld is in staat om ook ons geslacht, jongen en ouden, te boeien, wakker te schudden, te beschamen, te verdeemoedigen, te verpletteren, te verheffen en te verlossen. Hij kan nog tot ons spreken. We vinden hier een religieus-ethische leer, die verankerd is in een bepaald zendingsbewustzijn en die haar illustratie

---

[25]) Vgl. mijn artikel: „In de greep der kritiek" in: Geref. Theol. Tijdschrift, 1937.

[26]) Dr M. C. van Mourik Broekman. De vrijzinnige Godsidee, 1928, pag. 254 v.v.

[27]) C. B. Hylkema. Werkelijkheidstheologie, 1932, pag. 112.

[28]) Vgl. nog Dr A. Bruining. Jezus van Nazaret en ons geloofsleven. Verzam. Studien, II, pag. 395 en 397; R. Bultmann, Jesus, pag. 16 v.v. Bultmann acht den twijfel aan de historiciteit ongegrond, maar mocht het anders zijn, „so ändert sich damit das, was in dieser Ueberlieferung gesagt ist, in keiner Weise".

[29]) Windisch kan zelfs „radicaal" Schriftkriticus worden genoemd. Het verdient zelfs geen aanbeveling deze aanduiding te reserveeren vóór één bepaalde school (de Hollandsch-radicale school) die tot *ongewone* radicale resultaten kwam. Dat ook Windisch radicaal-kritisch kan worden genoemd blijkt uit al zijn werken. Zie b.v. zijn: Johannes und die Synoptiker 1926, pag. 125 v.v., waar hij de Verdrängungstheorie verdedigt (vgl. S. Greijdanus, Schriftgeloof en Canoniek, 1927, pag. 60 v.v.) en zijn: Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich. 1934.

[30]) Windisch. De tegenw. stand v. h. Christusprobleem, 1925, pag. 56.

vindt in het leven, de daden, in de geschiedenis van een held, een profeet, een getuige, een martelaar.

Toch blijkt bij nadere beschouwing Windisch principieel niet zoo heel ver van het andere standpunt af te staan. Hij maakt n.l. direct reeds allerlei beperkingen. Ook volgens hem „hangt de geldigheid en waarde van de evangelische verkondiging niet heelemaal af van de erkenning der historiciteit van Jezus". Zoo zouden b.v. de zaligsprekingen, ook al zouden we ze niet meer aan een historischen Jezus toeschrijven, toch *classieke* uitspraken over het wezen der religie blijven. Trouwens: in het centrum van ons Christelijk geloof staat niet de mensch Jezus, maar de levende God.

Zoo dubieert Windisch tusschen de binding aan de historiciteit en de van de historie onafhankelijke idee. Zijn oplossing is dan hierin gelegen, dat de woorden van het evangelie een heel ander relief krijgen „als wij ze als uitstralingen van een reëel persoon beschouwen".

De idee wordt pas dan echt levend, wanneer ze zich in een reëel persoon belichaamt. „De reëele figuur immers oefent, met name in tijden van matheid en twijfel, oneindig veel meer suggestieve kracht op ons uit dan een symbool zonder meer".

Uit dit alles blijkt duidelijk, dat de radicale hypothese toch voor Windisch niet wordt tot een zaak van „to be or not to be". Hij beroemt er zich dan ook op, dat *juist hij* zoo onbevangen kan staan tegenover de resultaten der kritiek.

Als er klassieke uitspraken over het wezen der religie overblijven, ook al zouden we de historiciteit van Jezus moeten verwerpen, dan wordt immers dit probleem der historiciteit niet meer tot een ernstige crisis en komt er plaats voor een „onbevooroordeeld" onderzoek. „Vandaar dat wij de heele kwestie van het al of niet bestaan van Jezus *onbevooroordeeld* kunnen onderzoeken, misschien de eenige groep zijn, die in deze kwestie door vooroordeelen, wenschen en behoeften weinig of niet belemmerd worden" [31]).

Op *dit* niveau nu van het onbevooroordeeld onderzoek is de kritiek van Windisch op de radicale hypothese niet malsch. Als hij de bezwaren der radicalen tegen de historiciteit heeft opgesomd, voegt hij

[31]) Windisch a.w. pag. 57. Vgl. pag. 60, waar hij zegt, dat Jezus in eigenlijken zin alleen illustratie, niet demonstratie van ons geloof in God kan worden genoemd.

er aan toe: „Al deze bezwaren laten zich echter ondervangen; zij berusten op soms zeer eenzijdige kritiek of op beginselen, die met de gegevens geconfronteerd, ongeoorloofde petitiones principii blijken te wezen; veelal gaan ze gepaard met hypothesen, die uit verkeerde interpretatie der bronnen voortgekomen zijn en die op een onbevooroordeelde kritiek der gegeven bronnen schipbreuk moeten lijden."

Hier zien we duidelijk, dat tenslotte de beslissing valt op het terrein der *historische zekerheid*. De radicale hypothese wordt op *historische* gronden afgewezen. *Niet* de kritiek als zoodanig. Windisch erkent b.v. ook, dat mythen en legenden hun neerslag hebben gevonden in de evangeliën, maar houdt tevens staande, dat de evangeliën ook omvangrijke stof van niet-mythischen aard bevatten [32]).

We beschikken z. i. over „een kern van betrouwbare overlevering", waarin ons duidelijk de mensch Jezus wordt geteekend.

Bij deze „onbevooroordeelde instelling" tegenover de gegevens der Heilige Schrift blijft in ieder geval de mogelijkheid van het niet-historisch bestaan van Jezus aan de peripherie van den gezichtskring staan. Het wegvallen der historiciteit van Jezus blijft, om met Brunner te spreken, als randmogelijkheid der historie altijd bestaan.

* *
*

Naast deze verzwakking van den ernst van het geding over de historiciteit zien we nu echter ook een andere zienswijze, die veel positiever oordeelen wil en zelfs hypothetisch spreken over het wegvallen der historiciteit in strijd acht met het wezen van het Christelijk geloof. Zij, die dit standpunt innemen, stellen eerst recht grenzen aan de kritiek.

Hun verweer wordt bepaald door het verwijt, dat ze telkens weer van radicale zijde te hooren kregen, dat ze lijden aan een gemis aan consequentie en de volstrektheid van het kritisch uitgangspunt niet aanvaarden [33]).

Op allerlei manier heeft men zich tegen dit verwijt van inconse-

---

[32]) Windisch a.w. pag. 21 v.v.

[33]) Vgl. de scherpe kritiek van Bolland in zijn: De evangelische Jozua, 1907, pag. 30, waar hij spreekt van „de negatief-kritische en historische aftrekmethode, die in het verleden naar een standhoudend en onoplosbaar overschot zoekt, dat zij in een aantal van verzonnen gegevens als het ware kan laten gelden."

quentie en willekeur trachten te verdedigen. Wanneer men b.v. van radicale zijde steeds weer wees op het willekeurige van de z.g.n. aftrekmethode, zocht men van antiradicale zijde aan te toonen, dat er wel waarlijk objectiviteit lag in de toegepaste selectie.

Zoo tracht b.v. Weinel zich tegen het verwijt van willekeur te verdedigen. Wat is voor hem de maatstaf om het echte van het onechte in de evangeliën te onderscheiden? Die maatstaf ligt voor hem hierin uitgedrukt: „Nur solche Züge der Ueberlieferung sind als unecht auszuschalten, die nicht aus einem Interesse Jesu, sondern nur aus einem Interesse der Gemeinde herstammen können" [34]).

Hij wijst er op, dat het hanteeren van dezen maatstaf wel is waar geen gemakkelijke bezigheid is, want daarvoor moet men niet alleen kennis bezitten van de evangeliën, doch eveneens van de oudste Christenheid tot ongeveer 200, maar meent zoo toch tegenover dilettantisme de objectiviteit van zijn maatstaf te kunnen handhaven.

Het gaat hier in ieder geval om een „Ausscheidungsoperation", om een reductie, waarbij het echte van het onechte wordt afgezonderd. Het is de taak van den historicus om „die Schichten langsam und sorgfältig abzutragen um das Echte zu finden." En hoe moeilijk het soms ook op bepaalde punten b.v. inzake het Messiaansch-eschatologische is om tot apodictische zekerheid te komen, toch blijft altijd nog wel „Stoff genug als echt zurück um zu erkennen, was Jesus gewollt hat" [35]), wanneer we maar steeds het verschil tusschen Jezus en de „gemeentetheologie" in het oog houden.

Als Weinel scherpe kritiek uitoefent op Drews en andere radicale theologen, dan hebben natuurlijk vele momenten uit zijn betoog onze instemming b.v. wanneer hij wijst op de lichtvaardige wijze, waarop Drews onder een schijn van wetenschappelijkheid de Nieuwtestamentische bronnen bewerkt. Maar op het beslissende punt kàn van een sterk betoog geen sprake zijn en dringt de onzekerheid in zijn verweer onafwendbaar binnen en biedt zoo telkens nieuwe aanvalsvlakken voor de radicale kritiek.

En zoo zal het op dit niveau altijd blijven, want het betreft hier een centrale moeilijkheid, die in het wezen van de zaak gegrond is. Ze *moet* in allerlei variaties opduiken, waar de kritiek op de Heilige

---

[34]) Weinel a.w. pag. 30.
[35]) Weinel a.w. pag. 28.

Schrift in beginsel wordt aanvaard. Daar immers moet de strijd worden gevoerd op het terrein van het historisch onderzoek. Wanneer aan het historisch onderzoek het eerste èn het laatste woord wordt gelaten, dan kan het ook niet anders, of men blijft door relativiteit omringd. De verschillen, die op dit niveau zichtbaar worden, mogen af en toe een schijnbaar ernstig conflict veroorzaken, dat neemt toch niet weg, dat het gemeenschappelijk niveau altijd weer die verschillen zal relativeeren.

Want wanneer het historisch onderzoek „onbevooroordeeld" zal zijn, zonder dat de binding aan het gezag der Heilige Schrift wordt aanvaard, dan kan men wèl verschillen in z'n historische *eindconclusies,* maar dan kan men niet langer volhouden, dat er sprake is van een *principieel* conflict. Want de strijd werd gevoerd op het terrein der historische zekerheid en op dit terrein *moet* wel een onuitputtelijke bron van onzekerheid en verwarring ontstaan.

Wie de Schriftkritiek verwerpt en dus van geen onbevooroordeelde historische wetenschap wil weten, zal — wat de resultaten betreft — natuurlijk met meer zakelijke instemming Windisch' beschouwingen over de historiciteit van Jezus lezen, dan die van Van den Bergh van Eysinga, Drews e. a., omdat hier nog iets te bespeuren valt van een eerlijk verzet tegen allerlei spitsvondige constructies. Maar aan de andere zijde moet toch geconstateerd worden, dat wie de greep der kritiek op de Heilige Schrift niet van den aanvang af heeft weerstaan, uit die greep niet meer kan loskomen. Er blijft dan tegenover de radicale kritiek niets anders dan tweeërlei mogelijkheid: men kan vluchten in de onhistorische idee en de aanrakingsvlakken tusschen kritiek en geloof opheffen door de *eeuwige* waarde van Christus te handhaven geheel onafhankelijk van àlle resultaten der kritiek, òf men kan op een bepaald punt van de discussies het gesprek tusschen geloof en kritiek plotseling afbreken met een volstrekt irrationeel: non possumus. Voor beide mogelijkheden zijn in de theologie der laatste honderd jaren verschillende voorbeelden aan te voeren. En het meest opvallend is dan wel het feit, dat het „non possumus" *niet* gepaard gaat met de volstrekte afwijzing van de historische kritiek.

* *
*

We kunnen dat nader toelichten door te wijzen op de synthese tusschen kritiek en geloof, zooals we die vinden bij Emil Brunner,

over wiens motieven tot aanvaarding der Schriftkritiek we reeds vroeger handelden.

Hij is uitvoerig ingegaan op de verwikkelingen, die de aanvaarding der Schriftkritiek met zich mee bracht en begint dan met er op te wijzen, dat het historisch onderzoek nooit verder kan komen dan tot historische waarschijnlijkheid. Het gaat hier altijd om „relative d. h. Wahrscheinlichkeitsgewiszheit" [36]). Van absolute zekerheid is in de reconstructie van het verleden geen sprake [37]) en dit geldt evenzeer, wanneer dit onderzoek zich uitstrekt tot het terrein der Heilige Schrift.

Maar nu het geloof! Dàt neemt met relatieve, historische oordeelvellingen geen genoegen, maar is volstrekt *zeker* van aard. En daarmee rijst nu de vraag, of niet een conflict tusschen geloof en historisch onderzoek mogelijk is. Dit conflict tusschen geloof en historisch onderzoek is volgens Brunner inderdaad mogelijk. Want er is een aanrakingsvlak. Het geloof is nl. oneindig geinteresseerd bij een factum, dat tegelijk voorwerp is van historisch onderzoek [38]).

Brunner verwerpt dus de oplossing van de vlucht in de ahistorische idee. Zonder binding aan een „brutales Faktum" is het Christelijk geloof ondenkbaar.

Het feit, waarvoor het geloof zich oneindig interesseert, is het einmalige Faktum: Christus, zooals Hij door de Heilige Schrift wordt betuigd.

Daarmee staat Brunner voor het probleem: geloof en kritiek.

* *
*

Wanneer Brunner zich van dit probleem rekenschap geeft, komt hij tot deze merkwaardige uitspraak: „der Glaube ist wohl vereinbar mit Kritik an der biblischen Tradition über das Leben Jesu, vielleicht sogar mit einer äuszerst radikalen Kritik; aber er ist *nicht* vereinbar mit jeder Art von Kritik" [39]). Wanneer b.v. iemand het bestaan van Jezus zou loochenen, of hem zou voorstellen als psychopaath, of als proletarisch revolutionair, dàn moet deze kritiek onherroepelijk worden afgewezen en de maatstaf, die moet worden gehanteerd, is deze:

---

[36]) E. Brunner. Der Mittler. 1927, pag. 136.
[37]) E. Brunner. Religionsphilosophie, 1927, pag. 81.
[38]) Brunner. Der Mittler, pag. 129, 139.
[39]) Brunner. Der Mittler. pag. 143.

„der Glaube ist vereinbar mit jeder Art historischer Kritik, die das geschichtliche Bild der Existenz Jesu nicht so verändert, dasz aus ihm — für den Glauben — das apostolische Christuszeugnis nicht verstanden werden könnte" [40]).

De kritiek heeft haar grenzen. Voor een religie, die zich baseert op een onhistorische idee, zou dit niet het geval behoeven te zijn, maar waar het Christelijk geloof onlosmakelijk verbonden is met een historisch feit, kàn de kritiek niet onbegrensd zijn.

Er is op deze beschouwing van Brunner veel kritiek geoefend. Men heeft hem verweten, dat hij op deze wijze postulatorisch geschiedenis „maakte", (nl. via het geloof en het kerugma) en dan die geschiedenis uithief boven alle kritiek. Zoo merkt b.v. Windisch tegen hem op, „dat nooit aan het geloof de macht toegekend mag worden historie te scheppen" [41]).

Deze kritiek treft niet *de* zwakke stee van Brunners beschouwing. Want wanneer de Openbaring ook historische feiten omvat, dan gaat het voor het geloof niet om het postuleeren van bepaalde feiten en het „maken" van geschiedenis, maar om erkenning en aanvaarding van die Openbaring.

Maar *hierin* is Brunner inconsequent, dat hij de kritiek eerst aanvaardt, maar haar dan op een bepaald punt grenzen gaat stellen. Weliswaar formuleert Brunner het zoo, dat niet het geloof aan de kritiek grenzen stelt, maar dat deze grenzen haar gesteld *zijn* [42]), maar dit is niet meer dan een woordenspel. Immers, Brunner geeft met een zelfaangelegden maatstaf de grenzen aan en laat binnen die grenzen de kritiek niet toe.

Want *hier* zou de kritiek direct ontaarden in pseudo-historie en illegitiem worden [43]). Maar de echte historie zal nimmer het

[40]) Brunner. Der Mittler, pag. 143. De onmogelijkheid van Brunner's probleemstelling blijkt reeds uit het onzekere in de aanduiding van het aanrakingsvlak. Vgl. pag. 139: „sagen wir vorläufig etwa: die Tatsache, dasz Jesus existiert habe".

[41]) Windisch en Mourik Broekman. Brunner's Mittler. 1929, pag. 10. Vgl. C. B. Burger in: Geloofsbelijdenis van het werkverband. Roessingh, 1937, pag. 61 v.v.

[42]) Brunner. Der Mittler, pag. 143.

[43]) Brunner. Der Mittler, pag. 138. Vgl. echter hiernaast: Brunner's uitspraak: „Behauptet der Glaube mit postulatorischer Notwendigkeit geschichtliche Tatsachen, die von der Geschichtswissenschaft als nicht-existent nachgewiesen werden könnten, so ist eben dieser Glaube falsch" (a.w. pag. 141).

door het geloof aanvaarde rechtmatig kunnen loochenen [44]). Maar deze onderscheiding tusschen historie en pseudohistorie is ten eenenmale onvoldoende om de moeilijkheden op te lossen. Want ze wil niet weten van een binding van de geschiedeniswetenschap aan ook voor haar geldige openbaringsgegevens, maar gaat uit van een kritische beschouwing, waarvan wordt aangenomen, dat ze de voor het Christelijk geloof belangrijke facta niet in gevaar zal brengen. Tot deze hoop komt Brunner door een vrij ingrijpende reductie. Het staat voor hem vast, dat het Christelijk geloof niet in gevaar komt, wanneer „einzelne Fakta der Schriftaussage durch die Wissenschaft korrigiert werden müssen" [45]).

Hoe duidelijk blijkt hier de impasse in Brunner's beschouwing en hoe lichtvaardig wordt over dit probleem heengeloopen. De correctie van „einzelne Fakta" door de wetenschap is voor het geloof geen bezwaar, maar „der Christliche Glaube wäre hinfällig, wenn die ganze Schrift einen andern Sinn hätte, als die Kirche bisher meinte und wenn sämmtliche Fakta „unhistorisch" wären" [46]).

Op deze wijze meent Brunner toch een synthese tot stand te kunnen brengen. Er blijft zoo een onaantastbare „kern" over en... op dit punt is Brunner van meening, dat het momenteel met de kritiek niet ongunstig gesteld is. Als hij de resultaten der kritiek nagaat, komt hij tot de conclusie, „dasz Ends aller Enden der Abbruch so bedeutend nicht war" [47]).

Ook na den arbeid der radicale sceptici is het toch nog zoo, dat „die allgemeinen Züge der öffentlichen Wirksamkeit Jesu als von der synoptischen Tradition ziemlich zuverlässig festgehalten erscheinen" [48]). Brunner spreekt dan ook met vreugde uit, „dasz auch das heutige wissenschaftliche Bild mit der Christusaussage des Glaubens nicht im Widerspruch steht" [49]).

---

44) Brunner. Der Mittler, pag. 144.
45) Brunner. Der Mittler, pag. 142.
46) Brunner. Der Mittler, pag. 142.
47) Brunner. Der Mittler, pag. 161. Brunner doelt hier op de „praktisch gesicherte Resultate" (143). Hoe onzeker alles echter blijft, toont Brunner zelf, als hij zegt, dat de geloovige gelooft, „an einen Jesus Christus, der historisch-wissenschaftlich betrachtet immer ein ungelöstes Problem bleiben musz, an einen Jesus Christus, dessen nackte Existenz sogar mit gar nicht unbeachtlichen Gründen in Frage gestellt werden kann" (144).
48) Brunner. Der Mittler, pag. 162.
49) Brunner. Der Mittler, pag. 168.

Wie deze beschouwingen ernstig overweegt, zal toch moeilijk anders kunnen doen dan bij Brunner een „voreilige Vereinfachung der verwickelten Problemlage" te constateeren ondanks Brunners tegenspraak. Hij laat ons niet anders zien dan een halfslachtige apologetiek tegenover de historische kritiek en een verzwakking van den ernst van het probleem der kritiek, die slechts ten nadeele van het Christelijk geloof kan uitvallen.

Het is niet een oplossing van de problemen der kritiek, die we bij Brunner te zien krijgen. We zien die problemen slechts in alle scherpte naar voren komen.

* *
*

In het jaar 1935 heeft *Karl Barth* in Utrecht geantwoord op vragen aangaande de verhouding tusschen het geloof en de geschiedeniswetenschap.

De moderne geschiedeniswetenschap past — aldus Barth — de kategorieën toe van de historische relatie en der historische analogie. Ze legt die kriteria aan bij de berichten over het verleden en we vinden dan als resultaat, dat ze een bericht als mythe, als sage of als legende qualificeert. Hoewel deze moderne geschiedeniswetenschap niet rekent met een in de geschiedenis handelend God, bestaat er z. i. toch geen enkel bezwaar om deze methode toe te passen, want de bijbel is nu eenmaal óók een „document humain" en deze methode kan juist in haar atheistisch karakter „reinigende Dienste" doen.

Maar kan er dan geen conflict ontstaan tusschen deze atheistische benadering van de gegevens der Heilige Schrift èn het Christelijk geloof?

Dat hangt er van af. Wanneer ze een bericht als historie qualificeert, is er uit den aard der zaak van een conflict geen sprake. Maar ook wanneer ze een bericht aanduidt als sage of legende is er voor den theoloog nog geen reden tot protest, want de aanduiding „sage" of „legende" wil alleen maar zeggen, dat het gaat om een bericht van een gebeuren, dat *vanuit het menschelijk denken met* z'n historische kategorieën „schwer oder unmöglich vorstellig zu machen ist" [50]).

Wanneer er nl. berichten in de Heilige Schrift voorkomen, die vanuit het waarheidsbegrip der geschiedeniswetenschap niet als historie

---

[50]) K. Barth. Grundfragen, 1935, pag. 27.

kunnen worden gequalificeerd, dan is daarmee nog niet de mogelijkheid uitgesloten, dat het gaat om „das Geschehen der groszen Taten Gottes", dat alléén van uit het geloof kan worden gezien.

* *
*

Geheel anders echter komt het te staan, wanneer de historicus van mythe gaat spreken. Want aan een bericht, dat als mythe wordt gequalificeerd, ligt überhaupt geen gebeuren ten grondslag. Een mythe is immers een fantasiebeeld van den mensch, een speculatie over God en mensch en... dáármee is de *vooronderstelling* der theologie in het geding [51]).

„Hier kann sie die historische methode nur abweisen". Door de verklaring der „biblische Geschichte" als mythe wordt de „Substanz des biblischen Zeugnisses" ondermijnd [52]). De mythe loochent de geschiedenis en wil zijn een „an sich raum- und zeitlos wahr sein wollende Darstellung immer und überall bestehender Verhältnisse der Menschlichen Existenz" en daardoor wordt dus het Christelijk geloof, dat altijd betrokken is op de „Geschichte", disputabel gesteld.

* *
*

Om welke grondgedachte gaat het bij Barth in deze onderscheiding tusschen sage en legende eenerzijds en mythe andererzijds? Deze grondgedachte hangt ten nauwste samen met zijn opvatting over de verhouding tusschen geschiedenis en openbaring. De historicus ziet alleen het historische als zoodanig, het menschelijk gebeuren, omdat hij arbeidt „unter Voraussetzung jenes eingeschränkten Wahrheits-

---

[51]) Over het karakter van de mythe zijn verschillende gedachten in omloop. Zoo spreekt Brunner van het mythisch karakter van alle Christelijke geloofsuitspraken en verstaat er dan onder „in einer ganz bestimmten Weise unangemessen". (Der Mittler, pag. 337). Ook Van der Leeuw wil in verband met het Christelijk geloof van mythe blijven spreken, omdat z.i. „het feit, dat wij iets mythisch noemen, niet beteekent, dat het niet waar is en evenmin, dat het iets naief-kinderlijks of achterlijks zou zijn" (G. v. d. Leeuw, De primitieve mensch en de religie, 1937, pag. 113). Er bestaat echter ook weer verschil tusschen Brunner en Van der Leeuw inzake het mythe-begrip. Bij Van der Leeuw is mythos: „wat vóór het begin en na het einde der geschiedenis ligt" (a.w. 181). De historie heeft haar noodig, want „wie voortgaat in den tijd, moet een doel zien schemeren, een zin belijden" (a.w. 119). Barth neemt de mythe in den algemeen-gebruikelijken zin.

[52]) Barth. K. D. 1932, pag. 345 v.v.

begriffs"[53]). Hij beziet de bijbelsche teksten als bronnen en wil er uit afleiden hoe het geweest is. En wanneer nu naar den maatstaf van dit waarheidsbegrip in een bepaald bericht geen mogelijkheid bestaat om het daarin berichte in te voegen in het historische continuum, dan spreekt de historicus van mythe, sage of legende[54]).

In zoover is er dus een overeenkomst, maar er is nu echter ook een ingrijpend verschil.

Want als de historicus een bericht als sage of legende aanduidt, dan „problematiseert" hij daarmee slechts de *algemeene* „Geschichtlichheit" der bijbelsche berichten[55]), maar daarmee is de *bizondere* „Geschichtlichkeit" dezer berichten nog niet aangetast. Want hierin gaat het om de daden, de Openbaring Gods, die in het onderzochte terrein der geschiedeniswetenschap niet „zichtbaar" wordt. Bovendien is het zoo, dat de sage of legende altijd geschiedenis „meint" en „unbeschadet des „historischen" Urteils als Mitteilung von Geschichte *gehört* werden kann"[56]). In de sage of legende is dus niet noodzakelijk de openbaringsmogelijkheid uitgesloten. Het is mogelijk, dat een „biblische Geschichte" met waarschijnlijkheid *niet* als „Geschichte" te beschouwen is en dat *toch* die geschiedenis als „Geschichte zwischen Gott und Menschen" kan worden verstaan[57]). En dat is nu juist met de mythe *niet* het geval. Want in de mythe wordt niet maar de algemeene „Geschichtlichkeit", maar ook de bijzondere geproblematiseerd, ja geloochend en kan *dus* van Openbaring geen sprake meer zijn[58]).

* *
*

Zoo rust de onderscheiding tusschen sage of legende èn mythe op die tusschen algemeene en bijzondere „Geschichtlichkeit". Maar deze laatste voert tot een dualisme, dat de historische Openbaring uiteenscheurt. Het probleem, dat sinds vele jaren Barth bezighoudt nl. de verhouding tusschen geschiedenis en openbaring, heeft ook z'n stempel gezet op zijn beschouwing over de historische kritiek.

---

[53]) Barth, Grundfragen, pag. 28.
[54]) Barth. Grundfragen, pag. 27.
[55]) Barth, K. D. 1932, pag. 345.
[56]) Barth, K. D. 1932, pag. 345.
[57]) Barth. K. D. 1932, pag. 345.
[58]) Barth. K. D. 1932, pag. 347.

Hij kan nog steeds niet het dualisme overwinnen en is nog steeds bevangen in de verwarring van *historische openbaring* èn *de kènbaarheid dier openbaring vanuit de ongeloovige neutraliteit* [59]). Doordat Barth nog steeds deze beide verwart, *moet* hij wel komen tot het dualisme tusschen de algemeene en de bijzondere „Geschichtlichkeit" en langs dezen weg meent hij het conflict tusschen historische kritiek en geloof te kunnen oplossen. Maar het probleem is op deze wijze onoplosbaar. Want hier wordt opnieuw een onbevredigende constructie geboden van de aanrakingsvlakken, waarbij van een conflict sprake kan zijn. Die aanrakingsvlakken zijn uiterst weinig. Een conflict met de historische kritiek is niet zoo spoedig mogelijk, omdat zij meestal alleen de algemeene „Geschichtlichkeit" problematiseert, en omdat dáárin nooit de eigenlijke Openbaring gelegen is. Slechts wanneer de historische kritiek de grenzen te buiten zou gaan en van *mythe* zou gaan spreken in de bijbelsche berichten, dàn moet ze worden afgewezen.

Hier wordt niet de ongeloovige neutrale kritiek in haar vooronderstellingen afgewezen, maar slechts, wanneer ze zou overgaan tot de mythologiseering der Heilige Schrift, wordt ze met een beroep op de substantie van het bijbelsche getuigenis teruggewezen.

* *
*

Het is dus bij Barth niet zoo, dat vanuit de Heilige Schrift zelf alleen te bepalen is of van sage en legende sprake kan zijn. Het is hem slechts te doen om de handhaving van de mogelijkheid en de werkelijkheid van de „Geschichte Gottes mit dem Menschen" [60]). Op deze wijze is een verzoening natuurlijk gemakkelijk te bereiken. Maar slechts tot hoogen prijs. Want als de problematiseering van de daden Gòds als een doodelijk gevaar wordt afgewezen, maar de problematiseering van het algemeen historische geen gevaren met zich meebrengt, dan is in beginsel toch weer de band tusschen geschiedenis en Openbaring doorbroken en is principieel de weg gebaand om met

---

[59]) Vgl. Barth, K. D. 1932, pag. 343 over den naam Jahve, den Rabbi van Nazareth en het leege graf.

[60]) Vgl.: „Die Frage, die über das Hören oder Nichthören biblischer Geschichte entscheidet, kann nicht sein: die Frage nach ihrer *allgemeinen*, sie kann nur sein: die Frage nach ihrer *besonderen* Geschichtlichkeit" (Barth, K. D., 1932, pag. 345).

de maatstaven van een neutrale wetenschap al wat in de bijbelsche berichten moeilijk of in het geheel niet is in te voegen in het historische continuum, te qualificeeren als sage of legende [61]).

* *
*

Het spreekt wel vanzelf, dat het principieel onmogelijk is voor het atheïsme in de historische benadering der Heilige Schrift den weg te openen en dan toch op een bepaald punt van dien weg *met gronden aan een geheel ander terrein ontleend* dit atheïsme te willen begrenzen.

Dat Barth de mythe afwijst, is vanuit de erkenning van het recht der neutrale historische methode niet gerechtvaardigd. Hij valt de kritiek hier plotseling in de rede, omdat deze *hier* z. i. illegitiem wordt

---

[61]) In Barths Dogmatik I, 2 (1938), pag. 564, zegt hij, dat de Heilige Schrift „den für uns bedeutsamen Sach- und Wertunderschied zwischen Historie auf der einen, Sage und Legende auf der anderen Seite so nicht kennt". Hier gaat het dus niet meer om een vraag van de geschiedeniswetenschap, die in haar vlak niet anders kan zien, dan zoo, als ze met haar maatstaven tot nu toe gedaan heeft, maar om de Heilige Schrift zelf. Deze gedachte ontbreekt — althans in dezen vorm — in de dogmatiek van 1932, al is er ook van een principieele verandering geen sprake. Toch is het van belang op te merken, dat in de dogmatiek van 1938 het probleem der kritiek nòg minder oplosbaar wordt, vooral waar Barth in dit verband zegt: „dasz es in der Bibel durchaus auch darum gehen kann, das Wort Gottes zu glauben, obwohl es uns nicht in der Gestalt dessen was wir Geschichte nennen sondern in der Gestalt dessen, was wir Sage oder Legende nennen zu müssen meinen, begegnet" (pag. 564). Bij dezen stand van zaken kan men verstaan, dat Barth de „bibelwissenschaftliche Arbeitsergebnisse" der laatste eeuwen niet ter zijde wil schuiven, maar wèl vraagt om een „radikale Neuorientierung" inzake de *doel*stelling nl. om niet langer de teksten te onderzoeken met het oog op een daar *achter* gelegen historische waarheid, maar „um ihrer selbst willen" (K. D., 1938, pag. 548). Men make dezen eisch niet los van Barth's Openbaringsbegrip evenmin als zijn waardeering voor het opkomen der „formgeschichtlichen" methode (K. D., 1932, pag. 54). Vgl. ook Barth. Grundfragen, pag. 30, over de vraag, of de slang werkelijk gesproken heeft. In het licht van bovengenoemde beschouwingen verstaat men, dat Barth hier niet van „mythe" wil spreken. In den zin der geschiedeniswetenschap kan men den sprekenden slang ook niet historisch noemen, maar men moet luisteren naar wat „geschreven staat", dus naar *wat* de slang gesproken heeft.

Brunner heeft hierbij gesproken van „eine geistreiche Umgehung eines Problems, das gerade in Holland nicht umgangen werden durfte" (Brunner. Der Mensch im Widerspruch, 1937, pag. 78). Met dit „gerade in Holland" bedoelt Brunner natuurlijk: in verband met de aanvaarding der „Adamshistorie", die echter door Brunner zelf wordt verworpen.

doordat ze zich uit gaat spreken in een zin, die de bijzondere „Geschichtlichkeit" raakt [62]).

Maar het is ten volle te verstaan, dat wie op neutraal-wetenschappelijke gronden (los van den aard en het gezag der Heilige Schrift) meent te mogen komen tot de qualificatie van bijbelsche berichten als sage of legende, voor een vermaan als dat van Barth geen halt kàn houden, als het gaat over de mythe. En wanneer zij, die de kritiek ten volle aanvaarden, tegen deze willekeurige begrenzing der kritiek dan ook met nadruk protesteeren, dan is dat volkomen begrijpelijk.

* *
*

Zoo blijken de problemen der kritiek zeer nauw samen te hangen met de opvatting, die men koestert over de aanrakingsvlakken tusschen geloof en kritiek. Het blijkt nl. telkens weer, dat men terwille van een verzoening tusschen geloof en kritiek de aanrakingsvlakken tot een minimum heeft gereduceerd en in verband daarmee veel kan loslaten, wat toch niet behoort tot het *wezen* van het Christelijk geloof [63]). En waar men niet alle aanrakingsvlakken ontkende (de ahistorische idee) liet men zich toch dringen tot een positie, waarin aan de historische kritiek de overwinning moest toevallen. Men kwam dan in de noodzakelijkheid om tenslotte toch weer aan de kritiek grenzen te gaan stellen en geheel de nieuwere theologie is van dezen strijd over de grenzen der kritiek vol. Het is de strijd, die telkens weer *moet* opvlammen, waar men de Heilige Schrift eerst principieel overgeeft aan de historische kritiek en dan toch nog den Christelijken geloofsinhoud op grond van Goddelijke openbaring wil handhaven.

* *
*

Dezelfde problemen van de verhouding tusschen geloof en kritiek komen naar voren in de theologie in ons eigen land. Ook daar werd telkens weer strijd gevoerd over de grenzen der kritiek en dan vooral tusschen de ethische en moderne theologie. We willen op twee van zulke conflicten de aandacht vestigen.

* *
*

---

[62]) Vgl. de beschouwingen van W. Künneth. Theologie der Auferstehung, 1934, pag. 8 vv.; in verband met het historisch karakter der opstanding van Christus.

[63]) Zie nog E. Brunner. Der Mittler, pag. 354—355.

Het vraagstuk van de grenzen der kritiek kwam scherp naar voren, toen Ds G. Hulsman de ethische theologen in ons land ging wijzen op de onontkoombare consequenties der door hen aanvaarde Schriftkritiek.

In het jaar 1897 had Hulsman een brochure geschreven onder den titel: „Moderne wetenschap of bijbelsche traditie?" Hij wees reeds toen op de noodzakelijkheid om te kiezen: òf de kritiek op Oud en Nieuw Testament volgens het moderne beginsel der ontwikkeling òf de bijbelsche traditie.

Hulsman zelf, van orthodoxen huize en bevreesd voor scepticisme en agnosticisme, koos toen nog voor het laatste.

Maar hij kon op den duur bij deze zienswijze niet volharden. In 1903 beroepen te Groningen, kwam hij in nauwe relatie met Prof. Wildeboer en kwam allengs onder diens invloed tot de conclusie, dat de bijbelkritiek moest worden aanvaard.

Toen Wildeboer zijn „Het Oude Testament" uitgaf, schreef Hulsman direct na lezing aan den schrijver: „Nu is voor mij de zaak gedecideerd; ik trek de lijnen door en wil openlijk het standpunt der vrijzinnigheid innemen" [64]).

De aanvaarding der Schriftkritiek werd voor Hulsman dus tegelijkertijd de beslissing inzake de vraag: rechtzinnig of vrijzinnig.

Het is te verstaan, dat Hulsman sindsdien steeds meer afkeerig werd van de synthese der ethische theologen, die wel de kritiek, maar niet de consequenties der kritiek wilden aanvaarden.

Zoo werd het conflict onvermijdelijk.

Toen Prof. Is. van Dijk in 1911 op de Groninger Predikantenconferentie zijn referaat gehouden had over „Het ethisch beginsel" publiceerde Hulsman een brochure onder den titel: „Het ethisch beginsel en de ethische richting" en een groot aantal theologen betuigde in een voorrede hun volle instemming met de brochure en spraken van den onhoudbaren toestand in onze godsdienstige wereld „waarbij ter eener zijde de uitkomsten der historische kritiek worden aanvaard en ter andere zijde het geloof der gemeente wordt ontzien."

Het is voor het probleem van de grenzen der kritiek van belang

---

[64]) G. Hulsman. In de distelen en de doornen. Het antwoord op de beoordeelingen van mijn brochure „Het ethisch beginsel en de ethische richting", 1912, pag. 8—9.

te luisteren naar het scherpe requisitoir, dat Hulsman aan de ethische richting en haar theologie voorhoudt.

* *
*

Het ethische standpunt lijdt volgens Hulsman aan een onmiskenbare tweeslachtigheid. Het wil de Schriftkritiek erkennen, maar gaat dan op beslissende punten allerlei bedenkingen inbrengen en tracht zoo het ethisch geloofsbezit veilig te stellen.

Wanneer Valeton over de opstanding spreekt, wijst hij er op, dat de wetenschap hier vrij spel heeft. Zij mag de berichten over de opstanding onderzoeken. Een gevaar voor het geloof in den opgestanen Christus ligt hier z. i. niet. Want dat Jezus opgestaan is, kan waar zijn, ook al zou het resultaat van alle onderzoekingen zijn, dat aan niet één van de evangelie-verhalen eenige waarde als historisch document kon worden toegekend.

Hier zet Hulsman's kritiek in. Hij ziet in dit voorbeeld, dat met vele andere kan worden vermeerderd een handhaven door het geloof van wat de wetenschap onzeker moet noemen [65]).

Ziehier zijn teekening van den ethischen theoloog: „Met een tour de force tracht hij zich te redden door te proclameeren, dat het geloof onafhankelijk is van de resultaten der historische kritiek of hij verwerpt het woord feiten en maakt er daden van, daden Gods en hij sanctionneert deze omzetting van feiten in daden door te spreken niet van historische, maar van supra-historische gebeurtenissen, doch al deze kunnen zijn inwendige onzekerheid niet verbergen; hij is nu eenmaal een gebroken man, zijn geloofsgeweten dringt hem de oude belijdenis te handhaven en zijn wetenschappelijk geweten dringt hem deze belijdenis te betwijfelen."

Dit conflict, dat in den boezem der ethische theologie aanwezig is en een scherp dualisme schept tusschen theoloog en gemeente, wijst Hulsman voorts op verschillende punten aan en hij eindigt tenslotte met aan de ethische theologie o. a. de volgende vragen voor te leggen, die z. i. op klare beantwoording wachten [66]):

1. Is het niet de groote fout van het ethisch beginsel, dat het voor de theologie zijn uitgangspunt neemt in de realiteit der geestelijke

[65]) Hulsman. Het ethisch beginsel en de ethische richting, pag. 14.

[66]) Hulsman, a. w., pag. 75 v.v.

dingen en hiertoe rekent de historische heilsfeiten, waarvan de berichten door de bijbelkritiek onzeker zijn geworden?

2. Is het geen zelfverblinding van de ethische richting, als zij meent de resultaten der kritiek te kunnen aanvaarden en tevens het geloof der gemeente te kunnen verkondigen?

3. Als de rechtzinnigheid beteekent: gebondenheid aan Schrift en kerkleer en vrijzinnigheid het standpunt aanduidt van hen, die beide met het als ingeschapen historisch besef durven beoordeelen, hoort dan de ethische richting, die de moderne bijbelkritiek erkent, zich niet te scharen aan de zijde der vrijzinnigheid?

* *
*

Van ethische zijde zijn over deze brochure van Hulsman scherpe dingen gezegd. Voor een groot deel is dit te verklaren uit het bewust afstand willen bewaren van de vrijzinnigheid, tot welke Hulsman hen uitnoodigde over te komen. Maar daarmee is het probleem toch nog niet opgelost. Hulsman moge in zijn brochure niet ten volle recht gedaan hebben aan de motieven en grondgedachten der ethische theologie, dat neemt toch niet weg, dat men in ethische kringen veel minder serieuze aandacht aan Hulsman's protest schonk dan het in werkelijkheid verdiende. Natuurlijk hing de afwijzing van Hulsmans kritiek door de ethischen samen met hun visie op het geloof der gemeente en m. n. op den persoon van Christus, maar — met volle erkenning van de religieuze motieven dezer afwijzing — moet toch worden uitgesproken, dat het probleem van de synthese tusschen geloof en kritiek door Hulsman op een zoo scherpe wijze gesteld werd, dat een antwoord niet achterwege mocht blijven. En toch kón de ethische theologie zijn vragen niet afdoende beantwoorden. Ze trachtte wel aan te toonen, dat Hulsman zich schuldig maakte aan Konsequenzmacherei, maar het bewijs kon moeilijk worden geleverd. Hij had immers de toch doorzichtige en simpele vraag gesteld, of het door de ethischen aanvaarde standpunt inzake de Schriftkritiek wel met het Christelijk geloof was te vereenigen, althans in rechtzinnigen vorm.

Hij zelf had op deze vraag het ontkennend antwoord gegeven. En hij concludeerde in zijn antwoord op de verschillende besprekingen van zijn brochure: „Daar is nog niemand geweest, die heeft

aangetoond, dat de moderne critiek en haar Schriftbeschouwing kan samengaan met het geloof der gemeente en toch moet dit aangetoond worden" [67]).

* *
*

In de tweede plaats willen we nog wijzen op een conflict tusschen ethische en moderne theologie van vroeger datum nl. tusschen D. Chantepie de la Saussaye en Scholten. Chantepie heeft uitvoerig rekenschap gegeven van zijn bezwaren tegen de theologie van Scholten [68]).

Wie deze kritiek leest, ziet direct den zwakken grondslag der moderne theologie uitkomen.

Met nadruk wijst Chantepie er op, dat de Schrift door Scholten gezien wordt als kenbron van den Christelijken godsdienst. Op deze wijze — aldus Chantepie — brengt Scholten z'n lezers in den waan, dat hij het gezagsbegrip handhaaft [69]).

Maar... dat is nu juist bij Scholten niet het geval, zooals duidelijk blijkt uit zijn onderscheiding tusschen Schrift en Woord Gods.

Chantepie wil hiermee niet op de bres springen voor de identificeering van deze beide begrippen en geeft zelfs toe, dat tegenover een mechanisch inspiratie-systeem, waarin de letter gesteld wordt in de plaats van den levenden Christus, deze onderscheiding volkomen juist mag worden genoemd.

Maar wanneer we deze afbuiging van het reformatorisch belijden weten te ontgaan, dàn kunnen we zonder bezwaar van identiteit spreken en zoo komt in het Schriftvraagstuk het probleem van het *gezag* naar voren. Dan is het niet meer mogelijk om, zooals Scholten doet, de Schrift alleen maar te zien als de historische kenbron van den Christelijken godsdienst en voorts voor de *waarheid* van het Christelijk geloof een beroep te doen op het getuigenis des Geestes [70]).

Wanneer de Schrift niet méér is dan kenbron, waaruit ik den Christelijken godsdienst kan leeren kennen in z'n oorspronkelijke

[67]) Hulsman. In de distelen en de doornen, 1912, pag. 44.

[68]) In zijn „Openbare Brief aan den Hoogleeraar J. H. Scholten, naar aanleiding van de Voorrede van den derden druk van „De Leer der Hervormde Kerk". Ernst en Vrede III, 1855, pag. 257—298; 433—466 èn in zijn bespreking van Scholtens werk in Ernst en Vrede V, 1857, pag. 176 v.v.

[69]) Ernst en Vrede V, pag. 188.

[70]) Ernst en Vrede V, pag. 195.

zuiverheid, dan heeft die Schrift ook geen méérder gezag voor mij dan andere historische oorkonden, waaruit ik kan leeren kennen hoe andere menschen over God hebben gedacht [71]).

Uit deze kritiek van Chantepie op Scholten blijkt wel duidelijk, dat het zijn bedoeling is het gezagsvraagstuk in verband met de Heilige Schrift aan de orde te stellen.

Maar dat wil nu niet zeggen, dat Chantepie het opneemt voor de Schriftbeschouwing der orthodoxie, die in de Heilige Schrift het onfeilbare Woord Gods zag en dat uitsprak in haar leer van de inspiratie der Schrift.

Op deze wijze kan volgens Chantepie het Schriftvraagstuk niet worden opgelost. Op verschillende plaatsen spreekt hij het onomwonden uit, dat hij de kritiek op de Schrift geoorloofd, ja noodzakelijk acht.

Het hangt er maar van af, wat er onder die kritiek moet worden verstaan. Chantepie geeft aan Scholten toe, dat het kerkelijk standpunt de kritiek niet buitensluit en dat het vrije onderzoek der wetenschap aan den godsdienst geen schade kan doen [72]). Maar hij houdt zich in verband hiermee wel bezig met het *beginsel* der kritiek en vindt dan het probleem der kritiek in dezen stelregel opgelost: „Alle kritiek heeft haar beginsel in haar voorwerp zelf" [73]).

Het is — zoo licht hij deze stelling nader toe — niet geoorloofd de Heilige Schrift te gaan beoordeelen met een vreemden, aan de Schrift van buitenaf aangelegden maatstaf, maar men moet zich in zijn kritiek altijd laten leiden door het middelpunt der Schrift, door haar éénheid, die niet een abstracte eenheid is, maar die gevonden wordt in den persoonlijken Christus.

„Deze historische Christus, het middenpunt zijnde der Schrift, is dan ook het beginsel der kritiek der bijbelboeken" [74]).

In dit beginsel meent Chantepie met een beroep op Luther een vasten grond te hebben gevonden voor de kritiek, en dan voor zulk een kritiek, die niet met het zuivere gezagsbeginsel in strijd komt.

---

[71]) Ernst en Vrede V, pag. 198.

[72]) Ernst en Vrede V, pag. 208.

[73]) Ernst en Vrede V, pag. 208.

[74]) Zie Chantepie. Openb. Brief. Ernst en Vrede III, pag. 286, waar hij spreekt over de tooverkracht, die het woord „de wetenschap" op velen uitoefent. Chantepie protesteert tegen dezen „afgodsdienst".

En zoo strijdend eenerzijds tegen Scholten, andererzijds tegen de orthodoxie, meent Chantepie den eenig-begaanbaren weg voor het Christelijk geloof te kunnen aanwijzen.

* *
*

We zien Chantepie de la Saussaye hier met het probleem worstelen. Het is hem niet te doen om een knieval voor de wetenschap, aan wie het allerlaatste woord zou toekomen in zake de oorkonden van het Christelijk geloof, maar om het gezag der Heilige Schrift [75]).

En die vraag wordt in verband met de Schriftkritiek zoo beantwoord, dat Chantepie eenerzijds positie kiest tegen Scholtens modernisme en van het gezag der Schrift wil spreken, maar andererzijds de kritiek aanvaardt.

Maar — en hierin ligt voor hem de oplossing — deze kritiek kan niet onbevooroordeeld zijn. Ze is veelmeer gebonden en bepaald door haar object [76]).

* *
*

We zagen tot nu toe enkele opvattingen over de grenzen der kritiek de revue passeeren.

Bij Windisch was van een *principieele* begrenzing der kritiek feitelijk nog geen sprake. Hij was in beginsel bereid al haar consequenties te aanvaarden, maar kwam tot andere, minder radicale (ongewone) resultaten dan Van den Bergh van Eysinga.

Bij Barth en Brunner zagen we echter een duidelijke begrenzing der kritiek optreden. Wanneer de historische kritiek kwam tot be-

[75]) In Ernst en Vrede, V, pag. 300, zegt Chantepie, dat zijn beschouwing over Schrift en Schriftgezag „merkelijk" van die van Scholten verschilt. „Ik ontken het Schriftgezag niet, ik beweer alleen, dat het niet is de laatste en diepste grond des geloofs". Hier blijkt, dat er grooter verwantschap bestaat tusschen Chantepie en Scholten dan Chantepie wilde toegeven. Ze waren verbonden in de afwijzing van het autoriteitsbeginsel in verband met de Heilige Schrift. Vgl. Scholten, Leer der Herv. Kerk, 1855, pag. XXI.

[76]) Een voorbeeld van het functionneeren van deze kritiek vinden we in het volgende: volgens Chantepie was in het Israelitische volk het centrum: de verwachting van Christus en „mocht het blijken, dat een bijbelboek aan deze verwachting geheel vreemd is of, al wordt die niet bepaaldelijk uitgesproken, zich buiten de denkbeelden beweegt, die uit die verwachting zijn ontstaan of daarmede in nauw verband staan, dan zoude dit boek niet als een zuivere uitdrukking des Israelitischen levens kunnen gelden, zooals dit dan ook het geval is met de apocryphe boeken des O. Verbonds". Ernst en Vrede, V, pag. 210.

paalde voor hen onaanvaardbare resultaten, werd deze kritiek als illegitiem en pseudohistorisch verworpen.

In de ethische theologie kwam eveneens de begrenzing der kritiek tot uiting. Ze kwam tot stand door een analyse van de kritiek zelf, die nl. aan bepaalde eischen moest voldoen. Ze moest aan haar object gebonden èn door dat object opgeroepen zijn. Dan alleen kan ze aanspraak maken op den naam: *wettige* of *geloovige* kritiek.

* *
*

Men heeft van moderne zijde steeds weer tegen de methode der ethische theologie ingebracht, dat èlke beperking van de kritiek in strijd was met het karakter en de eischen der echte wetenschap. De moderne theologie erkent wel een onderscheid tusschen wettige en onwettige kritiek, maar dit onderscheid valt dan samen met dat tusschen *wetenschappelijke* en *onwetenschappelijke* kritiek.

Van ethische zijde werd echter opgemerkt, dat een begrenzing der kritiek noodzakelijk voortvloeit uit het karakter van het geloof en z'n „object" en dat de wetenschap hier niet het laatste woord kàn spreken. We kunnen het zoo samenvatten: volgens de moderne theologie beslist de wetenschappelijkheid over de wettigheid der kritiek, terwijl volgens de ethische theologie de wettigheid der kritiek beslist over haar wetenschappelijkheid.

* *
*

Het moet direct worden toegestemd, dat de aanvaarding van de begrenzing der kritiek over het algemeen meer binding aan het „object" vertoont dan de kritiek, die zich *onbevooroordeeld, neutraal* wetenschappelijk stellen wil tegenover de Heilige Schrift. Van hieruit komt als vanzelf het vraagstuk van een Christelijke — door het Schriftgeloof gebonden — wetenschap naar voren en het valt niet te ontkennen, dat in de ethische theologie meermalen het protest vernomen werd tegen de saeculariseering der wetenschap. Maar daaraan moet dan toch direct worden toegevoegd, dat het probleem der Schriftkritiek door de begrenzing der kritiek niet tot oplossing kon worden gebracht.

Want in welken vorm men deze grenzen ook stelde, in verband met de destructie van het *„Christuszeugnis"* bij Brunner, in verband met de *„mythe"* bij Barth of met den *persoon van Christus* bij de ethische

theologie, in ieder geval was toch de Heilige Schrift in het een of ander opzicht tot voorwerp van de kritiek geworden. En daarmee was voor het geloof een bron van onzekerheid ontstaan, die in verband stond met alles, wat in de Schrift tot ons kwam. Die onzekerheid betrof zoowel het Oude als het Nieuwe Testament. Ze werd de schaduw voor alle geloofskennis aangaande schepping en zondeval, maar raakte eveneens het gansche verloop en den zin van Israëls historie, het karakter, den oorsprong en de waarheid der profetie, de historiciteit van Jezus Christus, de betrouwbaarheid van de evangeliën en der Handelingen, de echtheid der brieven en het Openbaringskarakter der Apocalypse.

De één mocht tot meer behoudende resultaten komen dan de ander, daarmee was de onzekerheid toch allerminst opgeheven. Er bleef alle reden om de wisselingen in de wetenschappelijke resultaten niet te boeken als een herleving van het Schriftgeloof en het getuigt allerminst van wetenschappelijken ernst, wanneer Brunner een synthese mogelijk acht tusschen geloof en kritiek, wanneer men let op de doorsnee der hedendaagsche Schriftstudie [77]).

Men kan tot een dergelijke conclusie alleen komen, wanneer men de consequenties van een neutraal-wetenschappelijke instelling tegenover de Schrift onderschat èn voorts de aanrakingsvlakken tot het uiterste reduceert. Vanuit deze positie meende men de moeilijkheden rustig onder oogen te kunnen zien, omdat men veel vrijer stond dan de veelgesmade orthodoxe apologetiek, die door haar uitgangspunt de roeping had om den *ganschen* Schriftinhoud, zoowel van het Oude als het Nieuwe Testament met de kritiek te confronteeren.

Op deze wijze heeft men door z'n volstrekt willekeurige reductie der „aanrakingsvlakken" de problemen van z'n Schriftkritische instelling voor het grootste gedeelte in de schaduwen verborgen en het Christelijk geloof in schijn „veiliggesteld" door een zeer wel „mogelijke" synthese.

Het geloof, het *levende* geloof zou hier den weg wijzen. Het zou de

---

[77]) Wel is natuurlijk elke tijkentering van beteekenis, al was het alleen maar om hen, die van het Schriftgeloof vervreemd zijn, van de suggestie van de àlmacht en de betrouwbaarheid der kritiek te bevrijden. Vgl. in verband hiermee over de roeping der geloovige wetenschap: Aalders. Tijkentering in de Oud-Testamentische wetenschap, 1920, pag. 19—23; Dr James Orr. De Bijbel voor de Rechtbank der kritiek, 1934, pag. 19 v.v.

kritiek er voor bewaren uit te groeien tot een aanranden van het *wezen,* het *centrum* der Goddelijke Openbaring.

Het zou de kritiek niet laten ontaarden in een rationalistische of antisupranaturalistische kritiek, die de mogelijkheid van het wonder ontkende en de kritiek het halt toeroepen, wanneer ze het evangelie oploste in mythen.

Maar het geloof was tot *deze* begrenzing der kritiek niet in staat, omdat het ons alleen *dan* den weg wijst, wanneer het aan de ons gegeven Openbaring volstrekt onderworpen is èn blijft. Wanneer eerst de kritiek op de Heilige Schrift wordt toegelaten, die toch de éénige kenbron en norm is voor de geloofskennis, dan kan men aan het geloof niet meer een leidende functie toekennen in de *kritiek.* Zoo immers blijft men gevangen in den vicieusen cirkel, dien we overal rondom het Schriftkritisch denken getrokken zien.

* *
*

Men heeft telkens weer van dit verzet tegen de methoden der Schriftkritiek gezegd, dat het berustte op een constructie, een postulaat door middel waarvan uit de verwarring der Schriftkritische theologie een *bewijs* werd ontleend voor de noodzakelijkheid van een onfeilbare, aan alle kritiek zich onttrekkende Schrift. We zijn echter van meening, dat er voor het Schriftkritisch denken reden genoeg is om zich af te vragen, of de *begrenzing* der kritiek niet noodzakelijk het *probleem* der kritiek in zich sluit en daardoor een groote verwarring doet ontstaan. We worden in deze overtuiging bevestigd, wanneer we zien, dat men overal gezocht heeft naar allerlei uitwegen, om uit de ontstane impasse te geraken. Op welke wijze kon men ontkomen aan het gevaar, dat de relativeering der Heilige Schrift noodzakelijk met zich zou brengen een relativeering der Goddelijke Openbaring?

Wanneer we het antwoord op deze vraag nagaan, zien we verschillende uitwegen aangegeven, die we achtereenvolgens nader willen bezien. Als de meest op den voorgrond tredende noemen we de volgende:

A. de uitweg *der ervaring,*
B. de uitweg *van het kerugma,*
C. de uitweg *der paradox.*

* *
*

A. De uitweg der ervaring.

We zien dezen uitweg in alle vormen der ervaringstheologie. Deze theologie aanvaardt in beginsel de Schriftkritiek en zoekt daarom naar een vast, onwankelbaar punt voor de zekerheid des geloofs en meent dit te vinden in de *ervaring des geloofs*. Wanneer de Heilige Schrift de principieel aan kritiek onderworpen oorkonde der Goddelijke Openbaring is, dan is alle zekerheid der geloofs buitengesloten, *indien* er niet is een levende relatie tusschen God en den geloovige. Het heeft volgens deze ervaringstheologie God behaagd ons door het getuigenis der Schrift met Hem in *levens*relatie te brengen, en dat is dan een relatie van ons tot den *levenden* Christus. In die relatie ligt het punt, dat voor de zekerheidsvraag beslissend is.

Want die relatie geeft den geloovige de ervaring des heils, die een volstrekt karakter heeft. Ze is onaantastbaar voor de kritiek en wordt gewekt door den Heiligen Geest.

Het is nl. niet zoo, dat er éérst is een aanvaarding van de in de Schrift ons medegedeelde waarheden, die een zuiver intellectueel karakter dragen en een *op grond daarvan* ontstaan van de religieuze ervaring, zoodat we den weg des geloofs zouden kunnen weergeven door de bekende leuze: door de leer tot het leven. Neen, de weg is juist andersom. Het leven is primair aan de leer en dus is het niet zoo, dat er alleen zekerheid kan ontstaan, wanneer men uitgaat van een onfeilbare Schriftopenbaring, die zekerheid geeft, maar *in de ervaring zelf* ligt de zekerheid besloten. Hier is immers de levende, voortlevende Christus zelf aanwezig en is er een bron van volstrekte zekerheid, die *alle* kritiek kan trotseeren. En hier ligt dan ook voor de ervaringstheologie de eenige mogelijkheid om in den strijd tusschen geloof en wetenschap te overwinnen.

* *
*

Nu is echter volgens de ervaringstheologie het Christelijk geloof maar niet een irrationeel gegeven, dat voor definieering niet vatbaar is en alleen een momenteele relatie inhoudt tot den transcendenten God. Langs dezen weg zou het denkbaar zijn, dat men in de consequente mystiek den weg der ervaring aanwees als den eenigen

weg tot zekerheid. Maar nu is dat Christelijk geloof ook betrokken op en nauw samenhangend met bepaalde historische feiten. Het is betrokken op den persoon van Christus en onderstelt b.v. in zijn beschouwing van den levenden Christus het feit van Christus' opstanding.

En nu wordt dit dus de vraag, waarvoor de ervaringstheologie zich geplaatst ziet: worden deze voor het geloof noodzakelijke historische feiten door de *ervaring* als onomstootelijk gewaarborgd? Op deze vraag nu geeft de ervaringstheologie een *bevestigend* antwoord.

* *
*

Een duidelijk voorbeeld van dezen „uitweg" der ervaring vinden we in een bekende brochure van J. H. Gunning aan Dr Kuyper, waarin hij zich rekenschap geeft van de verhouding tusschen de kritiek en de werkelijkheid van Christus' opstanding [78]).

Gunning verzet zich hier tegen de meening, dat men alleen de kritiek zou willen toelaten op het terrein van het niet-essentieele. Dat is z. i. zeker niet het standpunt der ethische theologie. Wie dit standpunt inneemt, speelt een onwaardig spel met de kritiek.

Gunning licht dit nader toe met het geloof aan Christus' opstanding. Wel noemt hij alle kritiek op dit feit „terstond valsch", maar de vraag is: op welken grond? „Is 't, omdat wij op het feit dezer opstanding geen kritiek toelaten? Integendeel, met den blijden lust van iemand, die vooruit weet, dat hij overwinnen zal, zetten wij voor de kritiek de beide slagdeuren zoo wijd mogelijk open."

Waardoor weten wij echter daarbij vooruit, dat wij zullen overwinnen? Omdat voor ons gelijk voor Paulus onze *ervaring,* bevestigd door die der groote gemeente van achttien eeuwen, de meest volstrekte gewisheid is.

In den weg der ervaring kan dus bepaalde kritiek apriori als „valsch" worden aangeduid. De ervaring stelt boven alle bedenking vast, dat *dit feit nimmer door welk onderzoek ook kan worden omvergeworpen.*

In het licht van deze beschouwingen meenen we van den *uitweg*

---

[78]) J. H. Gunning. De Heilige Schrift, het Woord Gods. Antwoord aan Dr A. Kuyper op zijn „Confidentie", 1873, pag. 20.

der ervaring te moeten spreken [79]). Want de onzekerheid, die ontstaan is door de aanvaarding der kritiek, wordt hier vanuit de ervaring ongedaan gemaakt. Men vindt voor de problematiek een oplossing, waardoor alle vrees voor eventueele resultaten der kritiek wegvalt, omdat de ervaring des heils, gewekt door den Heiligen Geest, onomstootelijke waarborgen biedt.

In dezen *uitweg der ervaring* kan het probleem der Schriftkritiek niet worden opgelost. Want het uitgangspunt van deze redeneering ligt hierin, dat de ervaring in beginsel verzelfstandigd wordt tegenover het geschreven Woord Gods en tot bron van zekerheid wordt verheven ten opzichte van allerlei feiten in het verleden. Wie dezen uitweg der ervaring onbegaanbaar acht, stelt allerminst den eisch, dat de voor het geloof essentieele historische feiten eerst door het historisch-wetenschappelijk onderzoek moeten worden veilig gesteld, maar hij karakteriseert dezen uitweg der ervaring als een ongeoorloofd *postulaat*, omdat men van de principieele toelaatbaarheid der Schriftkritiek is uitgegaan. Op dit niveau der ervaringstheologie is het postulaat een surrogaat voor het Schriftgeloof, waarin de problemen der kritiek slechts scherper naar voren treden [80]).

* *
*

[79]) Men vergelijke wat A. Pierson schrijft: „In het gevoel van haar kracht heeft namelijk de ethische richting het in onze dagen beproefd om met haar toetssteen van waarheid en zekerheid zich te plaatsen niet tegenover een metaphysisch of zedelijk, maar tegenover een historisch vraagstuk. Het gold de opstanding van Jezus. Het gold hier de vraag: heeft zijn lichamelijke opstanding werkelijk plaats gehad?" In de beantwoording van deze vraag — aldus Pierson — raadpleegt de ethische richting niet de evangelische oorkonden, die over de opstanding handelen, maar slaat zij een geheel anderen weg in. Het is voor haar de vraag „of het feit der opstanding een wezenlijke kracht heeft uitgeoefend op het zedelijk leven der menschheid" en op deze vraag geeft ze dan een bevestigend antwoord. Pierson. Richting en Leven I, 1863 pag. 74 v.v.; vgl. Grosheide, Hermeneutiek 1929, pag. 83 v.v., Dr A. G. Honig, Schrift en ervaring, 1920, pag. 75 v.v. en: Om Gods heilig Woord. Een episode uit den jongsten strijd over het dogma der inspiratie, 1928, pag. 34 v.v. en de scherpzinnige weerlegging van soortgelijke beschouwingen bij Ph. J. Hoedemaker, Christus voor de rechtbank der moderne wetenschap, 1898 vooral pag. 32 v.v.

[80]) Voor den uitweg der ervaring kan men vooral raadplegen de werken van *Wobbermin*, die op de beschouwingen van Eduard Meyer over het wezen van het Christendom deze kritiek oefent, dat hij in zijn analyse geen rekening heeft gehouden met de religieuze ervaring (Wobbermin. Wesen und Wahrheit des Christentums, 1926, pag. 18). Deze kritiek is daarom een duidelijke toelichting van den uitweg der ervaring, omdat voor Wobbermin de wezens- en waarheids-

B. De uitweg van het kerugma.

Er is nog een andere wijze, waarop men de moeilijkheden heeft trachten op te lossen, die met de aanvaarding der kritiek gegeven waren.

Het is de oplossing, die den uitweg uit de moeilijkheden gelegen acht in het „kerugma".

In ons onderzoek naar de motieven der Schriftkritiek hebben we ook gelet op de motieven bij Paul Althaus. Althaus is diep doordrongen van de moeilijkheden, die met het kritisch standpunt gepaard gaan.

Toch ziet hij de kritiek niet als een *wezenlijk* gevaar. Wel erkent hij, dat de kritiek bij velen geleid heeft tot een ernstige crisis. Hij wijst op de onechtheid van het evangelie van Johannes, die bij den overgang naar de 20e eeuw voor het kritisch onderzoek algemeen vaststond; op de verdenking, waaronder ook de synoptici kwamen te staan; op het losmaken van het Christusbeeld der kerk van den echten historischen Jezus en voegt hier dan aan toe: „Zahllose jungen Theologen ist damals der Glaube ihres Elternhauses und ihrer Kirche in den neutestamentlichen Hörsalen zerbrochen" en spreekt vervolgens van „die zersetzende Wirkung der historischen Kritik" [81]).

Wel zijn er toen positieve Nieuwtestamentische theologen geweest, die het pleit voerden voor de echtheid van het evangelie van Johannes en voor de betrouwbaarheid der synoptische evangeliën, maar... op deze wijze kon de oplossing van het conflict niet worden gevonden. Want men verschilde dan wel in de resultaten, maar niet principieel in de methode [82]).

Toch is voor Althaus een oplossing mogelijk, waardoor de Schrift-

vraag onlosmakelijk samenhangen. Zoo staat het eveneens bij Wobbermin's beschouwingen over de historiciteit van Jezus. Ondanks de zwakheid der historische gegevens kunnen we de vraag naar het historisch bestaan van Jezus toch met historische zekerheid bevestigend beantwoorden. „Denn zu den litterarischen Einzelzeugnissen kommt hier noch ein Moment anderer Art hinzu: die in die Gegenwart hineinreichende Fortwirkung der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu Christi" (idem 274) vgl. Dr L. v. d. Zanden, Christelijke Religie en historische Openbaring, 1928, pag. 43 v.v. en 96 v.v.

[81]) P. Althaus. Der „historische Jesus" und der biblische Christus. Zum Gedächtnis M. Kählers. In: Theol. Aufsätze II, 1935, pag. 163.

[82]) Althaus a.w. 164: „Zu nahe stand man einander in der grundsätzlichen Anerkennung der historischen Methode, zu viel Uebergänge gab es, zu oft waren Methode und Ergebnisse nur quantitativ, nicht qualitativ unterschieden".

kritiek niet langer als een bedreiging van het Christelijk geloof behoeft te worden gezien. Deze oplossing ligt voor hem in de richting, die Martin Kähler voor deze vragen heeft aangegeven.

In verband met den grooten invloed, die Kähler's beschouwing nog tot op onzen tijd uitoefent, willen we hierbij een oogenblik stilstaan.

De oplossing van Kähler in zake het probleem: Schriftkritiek en Christelijk geloof kan voor het Nieuwe Testament zoo worden samengevat, dat deze oplossing ten nauwste samenhangt met het z.g.n. *kerugmatisch* karakter der Nieuwtestamentische boodschap.

Wat hebben we hieronder te verstaan?

Het onderzoek van Kähler in zijn bekende werk [83]) betreft de beteekenis van de Nieuwtestamentische gegevens voor het geloof in Jezus Christus.

Uitgangspunt van zijn beschouwing is de stelling, dat wij geen betrouwbare bronnen bezitten voor een biographie van Jezus van Nazareth.

Wel heeft men in alle vormen der „Leben-Jesu-Theologie" getracht met de middelen van de historische wetenschap het beeld van Jezus te construeeren, maar deze weg bleek altijd weer dood te loopen [84]). „Ich sehe diese ganze „Leben-Jesu-Bewegung" für einen Holzweg an".

De grondfout van deze Leben-Jesu-theologie was deze, dat ze de evangeliën zag als historische bronnen.

Wie hiervan uitgaat, zal altijd *achter* die historische bronnen willen teruggaan tot den werkelijken, historischen Jezus van Nazareth. Deze weg nu is onbegaanbaar. Hij voert in de hier essentieele onderscheiding tusschen den historischen Jezus en den bijbelschen Christus tot een volslagen historisme of subjectivisme.

Want men wordt zoo ten eenenmale afhankelijk van de historische wetenschap of van de ervaring.

Neen, die Nieuwtestamentische gegevens zijn ons niet gegeven als historische bronnen over een „Leben Jesu", maar ze vormen een *geloofsgetuigenis* [85]). Historische bronnen bedoelen aan het nageslacht bekend te maken, wat in vroeger tijden is geschied. Maar de bedoeling der evangeliën is een geheel andere.

---

[83]) M. Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl. 1928.

[84]) Kähler a.w. pag. 47.

[85]) Vgl. over Urkunde en Zeugnis. R.G.G. I^2 s.v. Bibel (dogmatisch) pag. 997.

De bedoeling is nl. een zuiver tendentieuze.

Ze willen geloof wekken in Jezus Christus en daarmee is dan ook direct gezegd, dat we niet nu nog eens achter het Nieuwe Testament kunnen en mogen teruggaan om den historischen Jezus te vinden. We moeten bij het geloofsgetuigenis omtrent de Openbaring blijven staan. De evangeliën vormen de „Urkunde für den Vollzug der Kirchengründenden Predigt" [86]) en zijn daardoor geheel anders geaard dan historische bronnen.

Dit is de éénige weg naar het geloof.

Want alle andere wegen voeren in den doolhof. „Entweder also müssen wir auf den offenbaren Gott verzichten, oder es musz eine andere Wirklichkeit Christi als unseres Heilandes geben neben der kaum oder gar nicht zugänglichen Wirklichkeit seiner äuszeren Lebensumstände und persönlichen Fortschritte in derjenigen Durchsichtigkeit und Sicherheit des einzelnen wie man das heute für Biographien zu fordern und in ihnen zu bieten pflegt; und einen anderen Weg zum geschichtlichen Christus als den der quellenprüfenden und historisch-analogisch construierenden Kritik der historischen Theologie" [87]).

Deze „andere" werkelijkheid zoekt en vindt Kähler in de „geschichtliche, biblische Christus", zooals hij door het Nieuwe Testament wordt betuigd.

Deze weg is voor Kähler niet de aanvaarding van de onfeilbaarheid der Schrift als openbaring Gods. Het is niet zijn bedoeling om tegenover de reductie-methode der historische kritiek te pleiten voor een voor alle kritiek onaantastbare Schriftopenbaring, waarin onze geloofszekerheid dan zou vastliggen [88]).

De eenige oplossing ligt voor hem in het Nieuwe Testament als *getuigenis*. In het kerugma ligt de bron van al onze zekerheid. Zoo alleen is ons geloof niet langer door de onzekerheden van het historisch onderzoek omringd.

* *
*

In dezen „uitweg" van Kähler is de problematiek van het Schriftkritisch denken niet opgeheven.

---

86) Kähler a.w. 22.
87) Kähler a.w. 62.
88) Vgl. Kähler. Unser Streit um die Bibel, 1895, pag. 28 v.v.

Integendeel, ze keert terug in den vorm van het probleem van de verhouding tusschen het geloof der gemeente (der apostelen) en de Openbaring Gods. Want de vraag moet worden gesteld:

heeft het geloof der eerste getuigen de openbaring volkomen betrouwbaar opgenomen èn vertolkt? Zoo, dat we hier in aanraking komen niet met een feilbaar geloofsgetuigenis, maar met de Openbaring Gods zelf?

Of ligt hier een kloof, die ons van de Godsopenbaring gescheiden houdt?

Wanneer we in het Nieuwe Testament de *geloofsinterpretatie* der openbaring voor ons hebben, welke waarborgen bezitten we dan, dat deze interpretatie de juiste is?

Wie geeft ons zekerheid, dat we in het Nieuwe Testament niet in aanraking komen met een gemeentetheologie van dien aard, dat ons geloof er in ieder geval niet op kan worden gebouwd? [89]).

Dat het inderdaad om dit probleem gaat, blijkt wel uit de beschouwingen, waarmee Althaus zich bij Kähler aansluit.

Althaus is van meening, dat Kählers woord over den „geschichtlichen" Christus voor velen het evangelie geworden is „das uns von dem Gesetze des Historismus, das uns zum Gesetz des Todes und der theologischen Verzweiflung werden sollte, frei gemacht hat" [90]).

Immers, in de theologie van Kähler kon worden duidelijk gemaakt, dat het bij de Christusprediking van het Nieuwe Testament *niet* ging om een weergave van een historischen Jezus, maar om den „zu Ostern geglaubte, verstandene auf Grund von Ostern gepredigte Christus".

De evangeliën zijn „Zeugnisse Christusgläubiger Menschen im Osterlichte" [91]) en... hier staan we volgens Althaus voor een buitengewoon vruchtbaar beginsel.

Want zoo komen we als vanzelf tot een totaal andere opvatting van „echtheid" dan in de Leben-Jesu-Forschung gebruikelijk is.

Zien we nl. de evangeliën als „getuigenissen" in het licht van Paschen — dus als „gemeentetheologie" — dan heeft het geloofsinzicht

---

[89]) De invloed van Kähler is o. a. waar te nemen bij H. E. Weber, P. Althaus, Brunner en Barth.

[90]) Althaus. Theol. Aufsätze II, 1935, pag. 165.

[91]) Althaus. Theol. Aufsätze II, 1935, pag. 166.

der gemeente op de vorming van het beeld van Christus invloed geoefend, ja „vielleicht diese und jene Erzählung, dieses und jenes Jesuswort, sich selber zum Ausdruck, erst geschaffen" [92]).

Op deze wijze meent Althaus b.v. een bevredigende oplossing te kunnen vinden voor het probleem van het evangelie van Johannes. Gemeten naar den maatstaf der historische echtheid is dit evangelie zeker onecht, onhistorisch, — „der historische Jesus hat anders geredet als der Johanneische Christus" —, maar in den gedachtengang van het kerugma is dit evangelie „durch und durch echt".

Zoo kan men zich dus via het kerugma wapenen tegen de kritiek. Of juister: men behoeft er niet meer tegen te strijden, want een verzoening is mogelijk. Men kan de historische kritiek op de evangeliën met een gerust hart accepteeren. Ze levert n.l. geen gevaar meer op voor het geloof, dat niet van *historische bronnen,* maar van het

---

[92]) Althaus. Theol. Aufs. II, 1935, pag. 167. Vgl. R. Bultmann. Jesus, pag. 15: „Bei vielen Worten läszt sich der Nachweis führen, dasz sie vielmehr erst in der Gemeinde entstanden sind; bei anderen, dasz sie von der Gemeinde bearbeitet sind".

Ook in R.G.G. III² s.v. Johannesevangelium pag. 350 wordt gewezen op het karakter der evangeliën als geloofsgetuigenissen en de volkomen ongerechtvaardigde tegenstelling gemaakt, dat Johannes (meer nog dan de synoptici) „zur Darstellung bringt nicht was Jesus war, sondern was die Christen an Jesus haben". Tegenover elkaar worden gesteld de biographische opvatting (Zahn) en de opvatting, die het Johannesevangelie ziet als „eine in das Leben Jesu hineinprojizierte Darstellung des erhöhten Herrn", dus als „eine Schilderung der Offenbarung in Jesus aus einer bestimmten Christlichkeit heraus" (pag. 352). Volgens deze opvatting heeft „eine übergeschichtliche Wahrheit die geschichtliche Wirklichkeit zugedeckt." Een werkelijk principieel verschil met de radicale consequenties der „gemeentetheologie" is hier moeilijk aanwijsbaar (vgl. W. Bousset. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis zu Irenäus 1935⁴ en R. Bultmann: R.G.G. V² s.v. Urgemeinde). In R.G.G. wordt ter nadere toelichting gewezen op het veelvuldig misverstaan van de Openbaring Gods, zooals dat in het evangelie van Johannes voorkomt, zoowel bij jongeren als bij vijanden van Christus. Natuurlijk kan dat misverstand in het historische leven van Jezus wel meermalen zijn voorgekomen, maar... de *wetmatigheid* van dit motief bij Johannes toont, dat het hier niet gaat om een weergave van werkelijke gebeurtenissen, maar om een *constructie* van den schrijver in verband met het *doel* van zijn evangelie. Daardoor wordt zijn evangelie niet waardeloos. Integendeel „er dient damit der Sache, die er vertritt, vielleicht in höherem Grade, als es durch eine wirklichkeitstreue Darstellung geschehen könnte" (pag. 352). Vgl. de kritiek op deze en dergelijke beschouwingen bij Dr S. Greijdanus, Schriftgeloof en Canoniek, 1927, pag. 63 over het betichten van den schrijver van het vierde evangelie van „gruwelijke onwaarheid".

kerugma leeft. „Die Kritik ist grundsätzlich rezipiert, aber sie hat nur eine untergeordnete Stelle" [93]).

Zoo zien we, dat in den nood een uitweg gevonden wordt, die aan geloof en kritiek beide ruimte biedt. Maar deze uitweg kan de oplossing niet zijn. Het nieuwe „echtheids"begrip voert onvermijdelijk in een impasse, die bij Althaus scherp naar voren komt.

Wanneer nl. deze „echtheid" gescheiden wordt van de historiciteit in den gewonen zin des woords, dan is hiermee de *betrouwbaarheid* van het Nieuwe Testament in het geding.

Althaus toont dit op het beslissende punt wel eenigszins te gevoelen. Want hij kan er toch niet aan ontkomen, dat ook voor hem de historiciteit op de één of andere wijze in het kerugma ligt opgesloten. Het is nl. z. i. „unbedingt eine Aufgabe der Christologie zu zeigen, inwiefern der Glaube von dem geschichtlichen Bilde, das zum Kerugma hinzugehört, lebt" [94]).

Hier zien we de spanning.

Eérst werd de historische kritiek in het licht van het kerugmatisch karakter der evangeliën als principieel ongevaarlijk beschouwd. Maar plotseling doemt toch weer het probleem op van de verhouding tusschen het kerugma en de historie.

Het beroep op het kerugma is slechts als een *uitweg* te karakteriseeren. Want wat hier als oplossing geboden wordt, is niet meer dan een *verschuiven* van de moeilijkheden. Wanneer Kähler aan de Leben-Jesu-theologie verwijt, dat ze willekeurig te werk is gegaan en nimmer tot een bevredigend resultaat kon komen, dan treft hij deze benadering van het Nieuwe Testament inderdaad in een zwakke plaats, omdat altijd een subjectieve maatstaf wordt aangelegd in de scheiding tusschen wat wel en niet behoort tot het wezenlijke beeld van Jezus.

Wanneer dan echter Kähler en Althaus in de evangeliën een boodschap zien, die het beeld van Christus toont in het licht van den Paaschmorgen en dan in *dien* zin, dat *het geloof der jongeren* dit beeld heeft gevormd, dan is dit voor hen niet een subjectieve constructie der jongeren, maar een werking van den verheerlijkten Christus zelf geweest, maar... het valt toch volgens hun eigen standpunt niet te loochenen, dat een vrij ingrijpende verandering van het Christusbeeld niet apriori uitgesloten kan worden geacht.

[93]) Althaus. Zur Aufgabe der Christologie. Theol. Aufs. II, pag. 173 v.v.
[94]) Althaus, Theol. Aufs. II, pag. 176.

Dat zien we dan ook bij Emil Brunner, die soortgelijke beschouwingen biedt over het Nieuwe Testament [95]). Hij is evenals Althaus sterk door Kähler beïnvloed. Hij is ook overtuigd, dat het conflict tusschen geloof en historie ontstaan is, doordat men niet genoeg gelet heeft op het kerugma-karakter van het Nieuwtestamentische Christusbeeld. Men vatte b.v. het evangelie van Johannes op als een historisch bericht, wat echter met de bedoeling van het evangelie in lijnrechten strijd is. Wie zoo het evangelie van Johannes leest, moet het wel als onjuist verwerpen. De groote theologen der Christelijke kerk zijn niet geheel aan dit gevaar van misverstand ontkomen. „So haben sie immer wieder als sinnliches Wirklichkeitsbild genommen, was nur als Glaubenswirklichkeit wahr ist" [96]).

De evangeliën zijn — het geldt nl. niet alleen voor Johannes — „vom Glauben für den Glauben geschrieben" [97]). „Das Bild ist gefälscht, sobald es mit den Augen des Profanhistorikers gelesen, mit einer Biographie verwechselt wird".

Men zie hier goed toe. Want het gaat in deze stelling niet om het feit, dat in de evangeliën geen wetenschappelijke biographie van Christus is te vinden, maar om een geheel ander vraagstuk. We kunnen volmondig toestemmen, dat van een biographie geen sprake is en ons dus tegen een „Leben Jesu" verzetten. Maar bij Brunner wordt het Nieuwe Testament een weergave van Christus' leven, waarbij reeds in het leven van Christus vóór de opstanding de trekken van den verheerlijkten Christus door de eerste getuigen zijn ingedragen, zoodat het onmogelijk is nog achter het Nieuwtestamentische Christusbeeld terug te gaan tot den historischen Christus. Het beeld van Christus is volgens Brunner geen photografie, maar portret [98]). Het is niet historisch materiaal, maar kerugma. Hierin is het onderscheid tusschen de synoptische evangeliën en het evangelie van Johannes slechts relatief. Brunner acht het b.v. niet uitgesloten, dat het historische beeld van Jezus nog „um einiges menschlicher" is geweest dan het synoptische Christusbeeld aanduidt" [99]).

---

[95]) Althaus a.w. 173: „Brunners Unterscheidung des historisch-kerugmatischen Bildes des Lebens Jesu führt durchaus die Linie M. Kählers weiter".

[96]) Brunner. Der Mittler. 1927, pag. 306.

[97]) Brunner. Der Mittler, pag. 306.

[98]) Brunner. Der Mittler, pag. 159.

[99]) Brunner. Der Mittler, pag. 159.

Hier zien we duidelijk, dat de betrouwbaarheid der evangeliën als Openbaring Gods in het geding is. Wie kan hier nog een principieel onderscheid aanwijzen tusschen deze kerugma-beschouwing en de opvattingen van Windisch, die in het evangelie van Johannes een vrij ingrijpende omvorming ziet van het historische Jezusbeeld?

Er is hier geen sprake van een overwinning van de onzekerheid der Leben-Jesu-theologie, maar slechts een verplaatsen van deze onzekerheid naar een ander terrein [100]).

De oplossing van Althaus, Kähler en Brunner en vele anderen is een uitweg, die eindigt in dezelfde impasse.

Het is dezelfde problematiek, die aan alle Schriftkritisch denken eigen is. Ook bij den „uitweg" van het kerugma blijkt, dat men zich niet ernstig genoeg rekenschap heeft gegeven van de vermaning van het historisch kriticisme: „Gebt die ganze Kritik frei und lernt vor keiner Konsequenz zurükschrecken!" [101])

* *
*

C. De uitweg der paradox.

Tenslotte wijzen we nog op den derden uitweg nl. die van de paradox. Daarmee is niet gezegd, dat de grenzen tusschen den uitweg van het kerugma en dien van de paradox scherp te trekken zijn.

Reeds het voorbeeld van Brunner bewijst, dat de grondgedachte van de kerugma-beschouwing in de paradoxale Schriftbeschouwing kan worden opgenomen.

Toch verdient deze uitweg afzonderlijk onze aandacht. Wanneer nl. het geloof in het Nieuwe Testament in aanraking komt niet met

---

100) Dit verplaatsen der moeilijkheden kunnen we telkens weer constateeren. Zoo wijst Brunner er op, dat vroeger een vrij scherpe tegenstelling werd aangenomen tusschen Paulus en de oudste gemeente, maar dat deze kloof allengs werd overbrugd door het constateeren van sporen van „gemeentetheologie" in de synoptische evangeliën. Daardoor werd het verschil tusschen Paulus en de voorpaulinische gemeente kleiner dan men vroeger gedacht had. In dit licht moeten we ook Brunners vroeger geciteerde geruststelling over de resultaten der kritiek bezien. „Auch hier wirkte eine zunächst revolutionär gemeinte Hypothese wenigstens an diesem Orte konservativ" (Der Mittler, pag. 152).

101) K. Dunkmann. Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ. Ein kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung. 2. Aufl. 1911, pag. 32.

een historische bron, maar met een geloofs (resp. Openbarings) getuigenis, dan moet — nog afgezien van de vragen over de verhouding tusschen kerugma en geschiedenis — de vraag worden gesteld naar den *aard* van dit getuigenis. Zooals we zagen, ligt de kern der paradoxale, dialectische Schriftbeschouwing in het dualisme. Wel wil men niet dualistisch in de Heilige Schrift scheiden tusschen wat wel en wat niet het Woord Gods kan zijn, maar er is wèl een dualisme tusschen de Heilige Schrift als menschelijk document èn het actueele Woord Gods.

In dit dualisme ligt de „uitweg" voor het probleem van geloof en kritiek.

De kritiek kan principieel worden toegelaten. De Schrift valt nl. in de menschelijke geschiedenis en is dus voorwerp van kritiek. Het menschelijk en feilbaar karakter der Heilige Schrift is voor den Zijn Woord sprekenden God geen belemmering. Het is juist het *wonder* van het spreken Gods, dat het dóór deze menschelijke geschriften tot ons komt.

* *
*

Wie de geschiedenis der Schriftbeschouwing van de laatste tientallen jaren overziet, moet den uitweg der paradox, der dualistische, dialectische Schriftbeschouwing wel een van de merkwaardigste uitloopers van het Schriftkritisch denken noemen. Want hier vinden we schier *alle* momenten der Schriftkritische theologie als in één bedding vereenigd. Eenerzijds treffen we een poging aan om het normsubjectivisme te boven te komen, vooral bij Barth, door de verwerping der dualistische inspiratieleer. In de theologie der 19e en 20e eeuw trad het scheiding maken tusschen wat wel en wat niet in de Heilige Schrift het Woord Gods mocht heeten duidelijk naar voren, maar tevens ontdekken we in die theologie allerlei pogingen om de objectiviteit des geloofs te redden en het subjectivisme te overwinnen. Deze tendenz om het Woord Gods niet aan het subject onderworpen te laten zijn, vinden we nu eveneens in de dialectische Schriftbeschouwing.

Maar daarnaast zien we toch weer het sterke accentueeren van het menschelijk-feillooze der Heilige Schrift en de weigering om de Openbaring gestabiliseerd en gelocaliseerd te zien in een onfeilbare Schrift.

Zoo moest wel het dualisme op een andere wijze terugkeeren en dit geschiedde dan ook in den vorm van het tweeërlei aspect, waaronder de Heilige Schrift kon worden bezien. Op deze wijze kon in de leer der Heilige Schrift plaats komen voor de dialectische beschouwing over de verhouding tusschen geschiedenis en openbaring en daardoor de verhouding tusschen geloof en kritiek worden geregeld tot *beider* bevrediging.

Immers het historisch verstaan van de Heilige Schrift kon zoo nimmer leiden tot een aantasten van de Openbaring Gods, wanneer het zich z'n grenzen slechts bewust bleef. Het kon hoogstens leiden tot een problematiseering van den historischen benedenbouw, het historisch materiaal, dat vooral niet met de Openbaring als „Akt Gottes" mocht worden vereenzelvigd.

Zoo konden allerlei motieven uit de theologie, die de „Uebergeschichtlichkeit" der Openbaring accentueerde [102]) in de dialectische theologie worden opgenomen, slechts met dit verschil, dat deze Openbaring werd verstaan in het schema der actualiteit, dat aan de dialectische theologie eigen is. En de beteekenis die hierin gezien werd voor het vraagstuk: geloof en historie, was deze, dat het wetenschappelijk historisme, dat het geloof afhankelijk maakte van de resultaten van het historisch onderzoek, voor goed was overwonnen [103]).

Men kan zich moeilijk aan den indruk onttrekken, dat er verwantschap bestaat tusschen deze dialectische Openbaringsbeschouwing en de idealistische visie op de Openbaring. Althans in de wijze, waarop beide zich veiligstellen tegenover het historisch onderzoek, bestaat een frappante overeenkomst.

Ongetwijfeld bestaan er verschillen, die ten nauwste samenhangen met het verschil tusschen de waarheid der idee in de idealistische philosophie en theologie en de Openbaring in de dialectische theologie, die in haar „besondere Geschichtlichkeit" niet mag worden geabstraheerd van de geschiedenis. Van hieruit is dan ook de strijd der dialectische theologie tegen het idealisme te verstaan [104]).

Maar men mag daarbij toch niet uit het oog verliezen, dat juist

---

102) Vgl. v. d. Zanden. Christelijke religie en historische Openbaring, 1928, pag. 92 v.v.

103) Vgl. W. Wiesner. Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie, 1930, pag. 117—118.

104) Vgl. Barth over „Pontius Pilatus" in het Credo.

in het vraagstuk van de algemeene en de bijzondere „Geschichtlichkeit" bij Barth niet de overwinning *op*, maar hoogstens de worsteling *met* het idealisme aan den dag treedt [105]). En zoolang *dit* dualisme bij Barth nog niet is overwonnen, *kan* het Schriftprobleem voor Barth in verband met de historische kritiek nog niet acuut worden. Slechts dan, wanneer de mogelijkheid hem dreigt te worden ontnomen om nog zinvol het idealisme te kunnen bestrijden (de mythologiseering van het Evangelie) roept Barth aan de kritiek het halt toe.

* *
*

Tenslotte moeten we nog op een laatste punt in deze beschouwing wijzen. In de vroegere theologie zagen we eenerzijds een Auseinandersetzung met de kritiek, maar allengs ook een naar voren komen van de gedachte, dat de mogelijkheid der kritiek samenhing met de Openbaring zelf. Deze gedachte nu vinden we in de dialectische theologie scherp uitgewerkt. De kritiek op de Heilige Schrift is geenszins meer een geváár, dat het geloof en z'n grondslag bedreigt, maar haar mogelijkheid èn noodzakelijkheid vloeien rechtstreeks voort uit het *karakter* der Goddelijke Openbaring.

* *
*

De „theologie des Woords" die de pretentie voerde weer terug te roepen naar het souvereine Woord Gods heeft de ban, die reeds zoo langen tijd op de theologie rust, niet kunnen wegnemen. Ze gaat in het ingeslagen spoor voort, is bijna over de geheele linie in heftige reactie, behalve hier, waar het allereerst noodig was. Ze meent in een tijd, waarin zoovelen — ook in de theologie — van het Woord Gods zijn vervreemd, dat Woord weer te hebben „doorgegeven", althans den dienst aan het Woord te hebben vervuld, maar damt den stroom niet af, die tot de vervreemding van het Woord voor een niet gering deel heeft bijgedragen.

Daardoor verbergt ze in haar grondslagen een spanning, die op den duur haar getuigenis als onaanvaardbaar moet uiteenbreken voor

---

[105]) In zoover is ook thans nog de kritiek van Holmström op Barth van beteekenis. (Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936, pag. 325 v.v.).

ieder, die de synthese tusschen geloof en kritiek nog niet als een vanzelfsprekendheid heeft aanvaard.

* *
*

In deze uitwegen der *ervaring,* van het *kerugma* en der *paradox* werden dus de problemen der Schriftkritiek niet opgelost. Daarbij moet bovendien nog worden bedacht, dat we in bovenstaande bespreking telkens in aanraking kwamen met een zeer sterke reductie der problemen. Zooals we zagen, ging het vooral om de vragen, die met het „Christuszeugnis" van het Nieuwe Testament samenhangen. Vooral rondom den *persoon* van Christus ging men de problemen centraliseeren en voorts zoeken naar een oplossing. Naarmate andere vragen verder van dit middelpunt verwijderd lagen, scheen ook de urgentie van een oplossing te verminderen.

Natuurlijk is voor wie de Heilige Schrift aanvaardt als het betrouwbare Woord Gods een dergelijke reductie volstrekt ongeoorloofd. Maar destemeer klemt het dan ook, wanneer óók bij *deze* reductie der aanrakingsvlakken en der problemen nog dezelfde spanningen zichtbaar worden, die we overal in het Schriftkritisch denken kunnen waarnemen. De onderscheidingen tusschen gematigde en radicale, wettige en onwettige, geloovige en ongeloovige kritiek kunnen niet de problemen oplossen, die met de rechtvaardiging der kritiek op de Heilige Schrift direct gegeven zijn. Ze kunnen slechts dieper overtuigen van het feit, dat het in het Schriftkritisch denken niet gaat om een véélheid van onsamenhangende vraagstukken, maar slechts — in allerlei variaties — om één probleem der Schriftkritiek, dat juist *als probleem* zichtbaar wordt in het licht van niet-problematisch gezag der Schrift.

HOOFDSTUK III.

DE SCHRIFTKRITIEK EN DE KRITIEK OP HET APOSTOLIKUM.

HET spreekt voor ieder, die zich maar eenigszins op de hoogte stelt van de methode en de resultaten der Schriftkritiek, wel vanzelf, dat de waardeering van het dogma hiervan den invloed moest ondergaan. Vooral wie de overtuiging is toegedaan, dat het dogma geheel afhankelijk is van de Heilige Schrift, zal zich er niet over verwonderen, dat de schaduwen der kritiek reeds geruimen tijd vallen over het dogma der kerk.

Wel wordt door hen, die op de een of andere wijze een synthese zochten tusschen de kritiek en het Christelijk geloof, beweerd, dat er bij deze synthese niets *wezenlijks* van het dogma der kerk behoefde verloren te gaan. Het was h. i. wel mogelijk, dat in het proces van noodzakelijke zuivering bepaalde elementen zouden wegvallen van wat vroeger als essentieel voor het dogma werd beschouwd, maar het *zuivere* dogma zou zoo juist scherper aan het licht treden.

In het licht van het tot nu toe behandelde is het echter wel duidelijk, dat deze „zuivering" van het dogma ten nauwste samenhing met het dualisme, dat in de Schriftkritische theologie in allerlei variaties wordt aangetroffen.

Al wat in de dualistische Schriftbeschouwing in de Heilige Schrift niet langer als „Woord Gods" werd aanvaard, kon uit den aard der zaak ook geen stof en bron vormen voor het dogma. De selectie, die op de Heilige Schrift werd toegepast, werkte hier noodzakelijk door.

Op deze wijze moest wel mede door de kritische Schriftbeschouwing een crisis voor het dogma ontstaan en er bestaat dan ook een nauwe samenhang tusschen den groei der Schriftkritiek en de kritiek, die vooral in de laatste eeuwen op het dogma werd uitgeoefend.

Men wachte zich er echter voor deze selectie alleen *quantitatief* te verstaan in dien zin, dat men zou kunnen concludeeren tot een partieel

intact blijven van het dogma. Deze zienswijze zou immers een atomistische dogma-beschouwing onderstellen, die met het wezen van het dogma in strijd is. Het gaat in de combinatie van Schriftkritiek en Christelijk geloof zeker maar niet om een quantitatieve versmalling, maar om een qualitatieve *verstoring* van het dogma der kerk.

Dat neemt echter niet weg, dat de reductie der gegevens in verband met de kritiek van groote beteekenis blijkt te zijn. Men kan deze zijde van het vraagstuk het best benaderen door te letten op de kritiek, die in verband met het Schriftkritisch denken op het Apostolikum is uitgebracht. Ook hier is het ons weer niet te doen om een beschrijving van den strijd der laatste eeuw rondom de geldigheid van het Credo in de evangelische kerk. Het is ons slechts te doen om een aanduiding van enkele centrale vragen in verband met ons onderwerp.

* *
*

Dat er een nauw verband bestaat tusschen de kritiek op de Heilige Schrift en de kritiek op het dogma der kerk, blijkt natuurlijk allerminst *alleen* uit den strijd rondom het Apostolikum. Dat verband wordt zeker niet minder duidelijk in verband met andere (reformatorische) belijdenisschriften b.v. in verband met de Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Dordtsche canones. Maar, waar voor velen het oude Credo nog langen tijd gebleven was het symbool, waarin althans nog iets was overgebleven van de in zoo menig opzicht verloren gegane eenheid der kerk, werd in de groeiende kritiek op het Apostolikum voor velen de crisis van het dogma een niet meer te loochenen werkelijkheid.

Deze kritiek — voorzoover ze een plaats kreeg in de theologie — betrof niet *alle* onderdeelen der 12 artikelen.

Over het algemeen kan zelfs gezegd worden, dat de bezwaren, die vooral sinds het midden der vorige eeuw tegen het Apostolikum werden ingebracht in aantal niet te vergelijken zijn met die, welke tegen de drie formulieren van eenigheid zijn te berde gebracht.

Dit hangt natuurlijk vooral samen met het feit, dat in de confessies allerlei artikelen voorkomen, die in het Apostolikum niet — althans niet explicite — worden beleden. Daar komt echter nog iets bij. Men heeft in verband met het Apostolikum telkens weer gesproken van „Umdeutung". Men verstond daar onder, dat aan verschillende arti-

kelen van het Credo een anderen *zin* werd gegeven, dan de artikelen oorspronkelijk hadden bezeten. Men kon dan dien ouden historischen zin niet meer aanvaarden, maar meende tevens, dat het niet noodig was reeds op dien grond het Apostolikum los te laten. Integendeel: er was veel voor te zeggen om de wóórden te handhaven en zoo de continuiteit te bewaren, indien althans aan deze woorden een zóódanige *zin* kon worden gegeven, dat ze voor Christenen van onzen tijd als medium van hun belijden konden dienst doen.

Bij deze methode der „Umdeutung" spreekt het wel vanzelf, dat uitwendig gezien, *veel van de kritiek op het Apostolikum in de „Umdeutung" schuil gaat.* Immers men scheurt dan het Apostolikum niet uiteen, men verwijdert niet bepaalde, onaanvaardbare artikelen, maar men aanvaardt het Credo der oude kerk als uitdrukking van z'n geloof [1]).

Een dergelijke Umdeutung is natuurlijk bij een meer expliciet belijdenisgeschrift als b.v. de Nederlandsche geloofsbelijdenis veel en veel moeilijker. Dat ze in *beide* gevallen ongeoorloofd is en de continuiteit in de belijdenis der kerk verbreekt, lijdt geen twijfel, maar de constructie, die altijd met de Umdeutung gepaard gaat nl. om den inhoud van een symbool zoo uit te leggen, dat men er z'n eigen belijden in kan terugvinden en doorgeven, is natuurlijk veel omvangrijker en stuit op veel meer „onverteerbare" fragmenten bij een *uitvoerige* confessie dan bij een kort, in enkele markante artikelen samengevat belijden als het Apostolikum.

Waar dan ook het proces der Umdeutung zeer ver kan worden doorgevoerd, daar zal het ons niet verwonderen, dat we juist bij het Apostolikum de kritiek, de positieve verwerping door allerlei Umdeutung gerelativeerd zien.

Wie dan ook de geschiedenis van de kritiek op het Apostolikum eenigszins volledig zou willen beschrijven, zou zeker niet kunnen volstaan met de bespreking van die kritici, die bepaalde artikelen van het Credo voluit hebben verworpen, maar zich eveneens moeten bezig houden met de niet minder scherpe kritiek, die in de Umdeutung besloten ligt. Waar het ons hier te doen is om de aanwijzing van een *algemeen* verband, beperken we ons vooral tot die kritiek, die de verwerping van bepaalde artikelen openlijk noodzakelijk verklaart. Ook

---

[1]) Twee frappante, onderling zeer verschillende „Umdeutungen" van het Apostolikum vinden we m. i. bij Dr G. v. d. Leeuw. Dogmatische Brieven, 1928 en bij Karl Barth in zijn verklaring der Apostolische geloofsbelijdenis (1935).

zulke kritiek, die niet meer „umdeutet", maar verwèrpt, bestaat. Er is immers in zake de belijdenis der kerk voor veler besef zooveel, dat zich tegen de Umdeutung verzet en het historisch besef houdt er dikwijls nog van terug. In zekeren zin kunnen we ons dan ook over deze kritiek als positieve verwerping verheugen, niet om de kritiek zelf, maar omdat de theologische situatie daardoor veel hèlderder wordt dan bij de Umdeutung, waarin de *woorden* van het Apostolikum de vorm worden voor een — naar gelang van de subjectiviteit van den belijder — zeer varieerenden inhoud.

Er zijn dan ook theologen geweest, die aan de Umdeutung althans grenzen wilden stellen. Zij waren van oordeel, dat er ook in het Apostolikum artikelen voorkwamen, waarbij het niet mogelijk was, daaraan een modern evangelischen zin te verbinden zonder in onwaarachtigheid te vervallen. Daarom koos men in zulke gevallen de kritiek en pleitte op dien grond, zoo niet voor de afschaffing van het Apostolikum, dan toch voor z'n revisie.

* *
*

Een van de duidelijkste voorbeelden van zulke kritiek op het Apostolikum, is die op *het artikel der maagdelijke geboorte*. Wie de geschiedenis der theologie in de laatste 50 jaar op dit punt nagaat, komt al spoedig tot de conclusie, dat we in allerlei richtingen in aanraking komen met een scherpe kritiek. De belijdenis van de geboorte van Jezus Christus uit de maagd Maria is volgens velen tot een aanstoot geworden voor Christenen en niet-Christenen en moet zoo spoedig mogelijk en voor goed worden weggenomen [2]).

Over het algemeen is men er van doordrongen, dat „Umdeutung" hier zeker niet mogelijk is. Met grooten nadruk heeft Harnack deze onmogelijkheid uitgesproken, toen hij zeide, dat in het artikel: „ontvangen van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria" iets als feit wordt geponeerd „was vielen gläubigen Christen unglaublich ist, und was eine in der Kontinuität der sonstigen kirchlichen Umdeutungen liegende Umdeutung nicht zuläszt, weil man es in sein Gegenteil umdeuten müszte" [3]).

---

[2]) Vgl. R.G.G. I^2 s.v. Apostolikumstreit, pag. 448 en 450.

[3]) A. v. Harnack. „Das apostolische Glaubensbekenntnis" in: Reden und Auf. sätze Band I (Abt II) pag. 1904 pag. 223. Vgl. K. Thieme. Das apostolische Glaubensbekenntnis 1914, pag. 117.

We staan hier dus voor een artikel uit het Credo der kerk, dat door Harnack en door velen met hem uitdrukkelijk wordt verworpen en we willen de vraag stellen, op welke gronden deze afwijzing berust.

* *
*

We kunnen ons uitgangspunt nemen in Harnack, rondom wiens beschouwingen zich een deel van den strijd over het Apostolikum heeft afgespeeld.

Naar aanleiding van een vraag van een aantal studenten over het al- of niet handhaven van het Apostolikum gaf Harnack in 1892 een antwoord, waarin hij zegt boven het Credo een korte belijdenis te prefereeren, waarin alle aanstoot verwijderd zou zijn „die jenes Symbol in seinem Wortlaut vielen ernsten und aufrichtigen Christen, Laien und Geistlichen, bietet" en behalve, dat hij er op wijst, dat in het Apostolikum een artikel voorkomt, dat met de leer van Paulus in tegenspraak is (de opstanding des vleesches), oefent hij vooral scherpe kritiek op de beide artikelen: „ontvangen van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria" en „opgevaren ten hemel".

* *
*

Dat de maagdelijke geboorte niet tot het oorspronkelijk evangelie behoort, is volgens Harnack „eine der sichersten geschichtlichen Erkenntnisse".

Behalve dat ze in alle brieven van het Nieuwe Testament ontbreekt, komt ze z. i. ook niet voor „in der Vorlage und gemeinsamen Quelle des Mattheus- und Lukasevangeliums", terwijl het duidelijk is, dat alle vier evangeliën getuigen — „zwei unmittelbar", „zwei mittelbar" — „dasz die ursprüngliche Verkündigung von Jesus Christus mit seiner Taufe begonnen hat". Dit zijn de voornaamste gronden, die Harnack aanvoert ter bestrijding van dit artikel, dat slechts als een „Neuerung" (ten opzichte van het oorspronkelijk evangelie) een plaats kon krijgen in het Credo.

Het valt in deze gronden van Harnack op, dat zijn kritisch standpunt hierin een vooraanstaande rol speelt. Hij legt tenminste een bepaalde theorie over de verhouding en den oorsprong der synoptische

evangeliën ten grondslag aan zijn kritiek [4]) en wijst bovendien op den doop van Christus, een gegeven, dat alleen dan de waarde van een argument kan bezitten, wanneer eerst de Schrift-gegevens over den doop door het vuur der kritiek zijn heengegaan.

Uit deze kritiek van Harnack blijkt duidelijk, dat er een nauwe samenhang bestaat tusschen de aanvaarding der Schriftkritiek èn de kritiek op het Apostolikum. Maar men stelle zich vooral deze verhouding niet al te simplistisch voor. Het is nl. niet zoo, dat een theoloog eerst de maagdelijke geboorte aanvaardt, vervolgens door kritisch onderzoek tot de conclusie komt, dat de maagdelijke geboorte niet tot het oorspronkelijk evangelie behoort en dan op dien grond de maagdelijke geboorte gaat verwerpen.

Het is niet ondènkbaar, dat een dergelijke ontwikkeling plaats vindt, maar over het algemeen is het verband een ander. Het is meestal zoo, dat door de principieele erkenning van het recht der bijbelkritiek de onderwerping aan het geschreven Woord Gods op den achtergrond geraakt. De Heilige Schrift is niet meer de instantie, die beslist en alle menschelijke overleggingen begrenst en terugdringt. Schriftkritiek is niet: enkele onderdeelen uit de Heilige Schrift niet aanvaarden, maar involveert een bepaalde „houding" tegenover haar. De relatie tusschen den onderzoeker en haar wordt veel losser dan vroeger. Het is niet meer alleen een verhouding van gezag en aan dat gezag onderworpen geloovige, maar het is veel meer een „gesprek" geworden, waarbij de mogelijkheid bestaat, dat van *beide* zijden interrupties worden gegeven.

Het is vooral *deze* situatie, die voor de kritiek op het Apostolikum van zoo groote beteekenis is. Want nu het kritisch onderzoek van de Heilige Schrift in beginsel is aanvaard, nu is daarmee tegelijkertijd gegeven de mogelijkheid van het binnendringen van *eigen* dogmatische of wijsgeerige constructies.

Natuurlijk is dat altijd mogelijk in dien zin, dat het gevaar bestaat, dat iemand zich in schijn aan het gezag der Schrift onderwerpt, maar feitelijk z'n eigen gedachten aan haar opdringt.

Maar bij de aanvaarding van het gezag der Heilige Schrift was hier

---

[4]) Op blz. 258 spreekt Harnack over de beide „widerspruchsvolle Erzählungen über die wunderbare Entstehung Jesu". Vgl. ook R. Bultmann R.G.G. V² s.v. Urgemeinde, pag. 1410.

toch de instantie gegeven, die zich tegen deze ongehoorzaamheid altijd weer verzette en in de gemeenschappelijke binding van kerk en theologie aan het Woord Gods was het mogelijk, dat de onderwerping aan het Woord Gods weer de eigen subjectieve constructies terugdrong.

Deze remmende beteekenis van de belijdenis der Heilige Schrift is door de aanvaarding der Schriftkritiek voor een groot deel verdwenen en men onderschatte deze verandering van den stand van zaken niet. Tegenover hèt groote gevaar, dat wij ons niet meer ten volle aan het Woord Gods onderwerpen, maar integendeel deze norm subjectiveeren, kan hier principieel geen weerstand worden geboden.

* *
*

Het is vooral op dit punt, dat de samenhang tusschen Schriftkritiek en kritiek op het Credo zichtbaar wordt. Niemand zal willen ontkennen, dat Harnacks kritiek op het artikel van de maagdelijke geboorte in lijnrecht verband staat met zijn eigen Christologisch inzicht, dat zulk een wonderbare geboorte niet duldt.

Maar wie alleen hierop zou willen letten en den samenhang met de bijbelkritiek zou willen verkleinen, vergeet in de eerste plaats, dat dit Christologisch inzicht met de kritiek in nauw verband staat, maar voorts, dat de positieve aanwending van dit Christologisch inzicht tegen het Apostolikum alleen mogelijk is, wanneer de *remmende* werking van het Schriftgezag zoo goed als geheel is opgeheven.

Daarom kan men zeggen, dat de beteekenis van de Schriftkritiek zoowel *apriorisch* als *aposteriorisch* is. Ze heeft allereerst meegewerkt tot het ontstaan van allerlei onschriftuurlijke inzichten, maar heeft daardoor ook een stabiele stemming gekweekt, waarin een zich terug laten roepen door het objectieve Schriftgezag steeds minder mogelijk werd. Wanneer Thieme spreekt over de maagdelijke geboorte, wijst hij er ook op, dat men zich goed rekenschap moet geven van de vervanging van het oudprotestantsche bijbelgeloof door het kritisch Schriftonderzoek in het nieuwprotestantsche. Want „im Neuen Testament wird ja klar und deutlich an zwei Stellen als Tatsache erzählt, dasz Jesus aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren worden ist. Wer die Jungfrauengeburt durch dieses Schriftzeugnis nicht für genügend beglaubigt hält, sondern in ihm etwa als menschliche Auffassung bezweifelt, der übt neuprotestantische Bibelkritik"

en hij voegt er aan toe: „Um die Rechte der Bibelkritik handelt es sich sehr oft in den Kämpfen um das Apostolikum" [5]).

Dat hier de stand van zaken in verband met de maagdelijke geboorte juist is weergegeven, zal ieder moeten erkennen. Ook wanneer men tot een „oorspronkelijk" evangelie wil doordringen, zooals Harnack, dan hebben we in dit oorspronkelijk evangelie toch niet anders te zien dan een constructie, waarin in ieder geval de niet te loochenen gegevens van het Nieuwe Testament zijn „uitgezuiverd" en dus aan de Schriftkritiek beslissende beteekenis wordt toegekend. Ook de verwijzing naar de nieuw ontdekte Syrus Sinaiticus [6]), waarin men een andere gedachte meende te kunnen aanwijzen, dan die der maagdelijke geboorte, verandert hieraan niets, in de eerste plaats, omdat omnium consensu in hetzelfde verband de maagdelijke geboorte wordt geleerd en voorts, omdat de bekende teksten uit het evangelie van Mattheus en Lukas als onaantastbare Schriftgegevens blijven staan.

Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat in alle kritiek op het artikel van de maagdelijke geboorte eenerzijds de kritische houding tegenover de Heilige Schrift zichtbaar wordt en anderzijds in nauw verband hiermee een bepaalde constructie wordt voorgedragen, van waaruit de maagdelijke geboorte als een onhoudbaar theologoumenon of mythologoumenon wordt verworpen.

De voorbeelden uit de hedendaagsche theologie liggen voor het grijpen. In ons land is vooral bekend geworden de kritiek, die *Kohnstamm* op de maagdelijke geboorte heeft uitgeoefend. Kohnstamm legt er nadruk op, dat zijn bezwaren tegen de geboorteverhalen niet rationalistisch van aard zijn. Hij wil zich tegenover den bijbel niet beroepen op eenige wetenschap als *contra-instantie,* maar „tegen een klaarblijkelijk verminkte lezing in den bijbel op den geest van het geheel" [7]).

In de eerste plaats treft ons hier de positieve uitspraak over de klaarblijkelijke verminking van den tekst. Men bedenke, dat de onder-

---

[5]) K. Thieme. Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1914, pag. 52.

[6]) Over dezen Syrus Sinaiticus zie men: Bavinck, Geref. Dogmatik III[4], pag. 268 v.v.; Barth, K. Dogmatik 1938, pag. 191; Grützmacher. Is Jezus op bovennatuurlijke wijze geboren? 1909, pag. 5 v.v.

[7]) Dr Ph. Kohnstamm. Bijbel en Jeugd, 1923, pag. 208.

havige kwestie *niets* met tekstkritiek te maken heeft [8]). De klaarblijkelijkheid van de verminking is niet anders dan een inkleeding van Kohnstamm's Schriftkritisch inzicht. Want ze is gebaseerd niet op den *tekst* van het Nieuwe Testament, maar op den kijk, dien hij heeft op „den geest van het geheel". In dit verband treft het ons nl., dat Kohnstamm „in het kader van dit boek en mijn bevoegdheid" de exegetische vragen laat rusten en alleen zijn standpunt gaat uiteenzetten „ten opzichte van afwijkende dogmatische meeningen" [9]).

Hier zien we weer duidelijk het boven besproken verband tusschen Schriftkritiek en dogma-kritiek. De beslissing komt niet toe aan wat de Heilige Schrift ons openbaart, maar aan de vraag, of de maagdelijke geboorte in harmonie is met den „geest" der Schrift.

Op deze vraag nu geeft Kohnstamm een ontkennend antwoord. Hij kritiseert de maagdelijke geboorte vanuit de noodzakelijkheid om „de sfeer van het sexueele leven" zuiver te houden. Daarin ligt nl. besloten, dat het huwelijk eenerzijds de hoogste en heiligste verhouding tusschen menschen is en anderzijds, dat het een uitsluitend *menschelijke* verhouding is, die dus niet kan worden overgedragen op den Persoon van God [10]).

Met deze twee grondbeginselen acht Kohnstamm de leer der maagdelijke geboorte in onverzoenlijken strijd.

Met de heiligheid van het huwelijk is de gedachte, dat Jezus geen menschelijken vader zou hebben gehad, in flagranten strijd. Want wanneer dit waar is, dan „staat het menschelijk vaderschap als zoodanig, onherroepelijk en in geheel exceptioneelen zin onder den vloek der zonde. Van hieruit is nog slechts één uitredding: het klooster; het gezin is in zijn wezen vernietigd" [11]).

Het tweede fundament van Kohnstamms kritiek is hierin gelegen, dat de maagdelijke geboorte de menschelijke huwelijksverhouding niet tot menschen beperkt, maar dat ze op een niveau ligt „dat zoo uitnemend paste in de heidensche voorstellingswereld van den Keizertijd"

---

[8]) Kohnstamm zegt, dat het onmogelijk is „op grond van teksten alleen tot een vaste conclusie te komen" en zegt, dat dit „blijkt" uit een interpretatie van Gresham Machen van den tekst uit den Codex Sinaiticus, zonder dat Kohnstamm alle Schriftplaatsen aan een nauwkeurig onderzoek onderwerpt. (De Heilige. Proeve van een Christelijke geloofsleer voor dezen tijd, 1931, pag. 172).

[9]) Kohnstamm. De Heilige, pag. 172.

[10]) Kohnstamm. Bijbel en Jeugd, pag. 208.

[11]) Kohnstamm. De Heilige, pag. 174.

en daarom allerminst als zendingsboodschap kan worden verkondigd „op den voorhof der heidenen", ook al tracht men door allerlei subtiele onderscheidingen de gedachte van een „huwelijk" hier verre te houden.

We behoeven voor ons doel op de beschouwingen van Kohnstamm niet uitvoeriger in te gaan. Want het bovenstaande is voldoende om te laten zien, hoe sterk het verband tusschen Schrift en dogma hier wordt verwrongen. We staan hier nl. voor een beginsel, dat in heel de nieuwere kritiek op de maagdelijke geboorte van groote beteekenis blijkt te zijn nl. de vraag of *een zingeving van de maagdelijke geboorte in het geheel van het Christelijk geloof mogelijk is.*

* *
*

Het is *deze* vraag, die schier allerwege in de nieuwere theologie domineert. Ze beheerscht de houding tegenover de Heilige Schrift. De gegevens der Heilige Schrift komen in het licht van deze „zingeving" te staan (of ze al of niet mogelijk is) en de aldus „belichte" Schriftgegevens worden dan weer een argument en een bevestiging van de dogmatische constructie [12]). Natuurlijk wordt door ons geen oogenblik geloochend, dat de maagdelijke geboorte een Schriftgegeven is, waarover de bezinning van het geloof mag en moet nadenken, maar *dit* is de fout, die we overal in de kritiek op dit artikel aantreffen, dat het al- of niet-vinden van den „zin" der maagdelijke geboorte beslissend wordt voor de al- of niet-erkenning van de gegevens der Heilige Schrift.

En hierin zien we nu de gevaarlijke consequenties der Schriftkritiek. Want het is nu niet zoo, dat de zingeving (het verstaan van de maagdelijke geboorte in verband met héél de Schriftopenbaring) door de Schriftopenbaring zelf wordt opgeroepen en gestimuleerd. Neen deze prikkel ontbreekt, omdat de normativiteit der Heilige Schrift niet

---

[12]) K. L. Schmidt spreekt terecht over de „theologische Verdikte, die in der Jungfrauengeburtsfrage an der Ueberlieferungsfrage geradezu eilig vorbeigehen" en bestrijdt zoowel Barth, die verband zag tusschen de verwerping der maagdelijke geboorte en het binnendringen van een natuurlijke theologie èn Brunner, die de maagdelijke geboorte in strijd acht met de Christus-paradox (zie beneden) Schmidt. Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi Theol. Blätter, 1935, pag. 296. De kritiek van Schmidt hangt echter nauw samen met zijn opvatting van de maagdelijke geboorte als een „Gotteswunder" met „einen allein bei Gott ruhenden d. h. für uns verborgenen Zusammenhang" Al wat hierboven uitgaat is z. i. „theologisches Postulat oder Spekulation".

meer van het begin tot het einde het onderzoek leidt. Het wordt nu zoo, dat de meest verschillende, onzuivere motieven in het onderzoek en in het kritiseeren kunnen binnendringen. Kohnstamm mag er dan op wijzen, dat hij niet rationalistisch kritiek wil oefenen [13]), maar de rationalistische kritiek strekt zich veel verder uit dan de verwerping van het wonder. Ze is overàl aanwezig, waar een eigen van te voren geconstrueerd verband als maatstaf wordt aangewend. Bij Kohnstamm wordt deze maatstaf opgebouwd uit een aantal consequenties, die uit het wezen van het menschelijk huwelijk worden getrokken. Nog afgezien van het ongeoorloofde van deze consequenties [14]) is reeds deze *methode* met het gezag der Heilige Schrift ten eenenmale onvereenigbaar.

* *
*

Evenals Kohnstamm heeft ook *Emil Brunner* de maagdelijke geboorte verworpen. En al zijn zijn argumenten niet in alle opzichten dezelfde, er is in de grondgedachte toch in menig opzicht overeenstemming [15]).

Brunner maakt zich in de eerste plaats op lichtzinnige wijze van de Nieuw Testamentische Schriftgegevens af. „Abgesehen von den zwei Stellen Matth. 1, 18—25 und Luk. 1, 35 haben wir im ganzen neuen Testament keine Spur dieser Vorstellung oder eines Interesses für sie. Diese beiden Stellen aber gehören zu den Partien im neuen

---

[13]) „Maar physiologie, biologie en „de orde der natuur" hebben voor mij slechts zeer ondergeschikte beteekenis, wanneer, zooals hier, de allerhoogste geestelijke vragen ter discussie staan". Bijbel en Jeugd pag. 207.

[14]) Dat door de maagdelijke geboorte het menschelijk vaderschap onder den vloek zou staan, de band tusschen vader en kind, tusschen man en vrouw zou zijn verbroken en ascese en coelibaat de eenig mogelijke consequentie zouden vormen, wordt door Kohnstamm slechts geponeerd, maar niet bewezen. Bovendien is er in het N. T. geen sprake van, dat een „uitsluitend menschelijke verhouding" op den persoon van God wordt overgedragen. Vgl. Kohnstamm's zwakke verweer tegen Barth: De Heilige, pag. 179. Vgl. K. Barth. Kirchl. Dogmatik, 1938, pag. 218 v.v.

[15]) In een bespreking van Brunner's „Mittler" (Brunner's jongste boek. Alg. Weekbl. voor Chr. en Cultuur 16 Nov. 1928) begroette Kohnstamm Brunner's kritiek met dankbaarheid en voegde hier aan toe: „Ik acht alleen de noodzakelijkheid van bezinning op dit punt in verband met de zeer ernstige crisis ten opzichte van het huwelijksleven, waarin wij staan, nog veel noodzakelijker dan een tiental jaren geleden en veel noodzakelijker nog dan Brunner klaarblijkelijk ziet."

Testament, auf die auch der konservativste Biblizist unter den wissenschaftlichen Theologen heute kaum wagen würde, einen „Schriftbeweis" zu gründen, ganz abgesehen von der Tatsache, dasz viele Indizien dafür sprechen, dasz auch diese Anfänge von Matthäus und Lukas einst in dieser Beziehung ganz anders gelautet haben" [16]).

Deze gegevens zijn echter voor Brunner niet beslissend. Hij vestigt er slechts de aandacht op, dat de reeds op algemeene gronden onhoudbare biblicistische methode „hier besonders miszlich ist". De voorstelling van de maagdelijke geboorte komt als *historisch* bericht nauwelijks in aanmerking. Alles spreekt er voor, dat deze leer tamelijk laat is opgekomen en ontstaan is uit *dogmatische* motieven. Op dit terrein valt voor Brunner dan ook de beslissing. „Damit sind wir denn auf den Boden gestellt, wo die Frage in der Tat hingehört" [17]).

* *
*

Wanneer Brunner gewezen heeft de „ziemlich prekäre" nieuwtestamentische overlevering, dan voegt hij hier aan toe, dat hij dit niet als bezwaar tegen deze leer wil inbrengen „was gänzlich gegen den Stil unserer bisherigen Gedankenführung wäre" [18]). Men is wellicht geneigd hieruit te concludeeren, dat bij Brunner dus blijkbaar het verband tusschen Schriftkritiek en kritiek op het dogma niet zoo nauw is, omdat Brunner z'n kritiek op de maagdelijke geboorte niet wil fundeeren op het „precaire" van de overlevering. Maar *juist deze methode is typisch voor het Schriftkritisch denken.* Het accentueeren van het irrelevante van de historische kritiek laat zien, dat men hier wel heel ver verwijderd is van aan de Schrift gehoorzaam denken.

Natuurlijk weet Brunner ook wel, dat er verband bestaat tusschen de bijbelkritiek en de kritiek op de maagdelijke geboorte, maar de *stijl* van zijn onderzoek is een andere, niet primair *exegetisch,* maar primair-*dogmatisch* en hij meent, dat de kerk en de theologie dienzèlfden weg hebben bewandeld en gaat daarom op dàt dogmatische

---

[16]) E. Brunner. Der Mittler, 1927, pag. 289.
[17]) Brunner. Der Mittler, pag. 289.
[18]) Brunner. Der Mittler, pag. 289.

terrein (het terrein van de zingeving) den strijd tegen de maagdelijke geboorte aanbinden.

* *
*

Brunner ziet in de leer der maagdelijke geboorte een poging om het absolute wonder der incarnatie biologisch te interpreteeren, te verklaren en zoo voorstelbaar te maken [19]). Men wilde niet genoegen nemen met het *feit,* maar bovendien een antwoord hebben op de vraag naar het hoe? Deze poging, die de grenzen van het geloof te buiten ging, is tevens een totaal mislukte poging, omdat men zoo het wonder als wonder ophief. Men kwam er door de leer der maagdelijke geboorte nl. toe „in ein sonst Natürliches ein göttliches *„Stück"* einzusetzen, eine übernatürliche Tatsache und zwar eine Wahrnehmungstatsache, von der zwei Menschen etwas *wissen* konnten, ohne Glauben" [20]).

Zoo bestrijdt Brunner dus de maagdelijke geboorte, omdat hij in haar een motief ontdekt, dat met de Openbaring en het Christelijk geloof in tegenspraak is. Het is niet zoo gemakkelijk om het kernpunt van Brunner's verzet aan te geven. In ieder geval blijkt duidelijk, dat z'n verzet samenhangt met de Goddelijke Openbaring in het wonder der vleeschwording. Dit wonder en de daarin tot ons komende Openbaring worden *opgeheven,* wanneer ze worden vermengd met iets, dat menschen kunnen weten, dat „vorfindbar" is in onze tijdruimtelijke wereld. Openbaring is immers tegelijkertijd óók verberging. Zij is een komen Gods in knechtsgestalte, in het aannemen der *gansche* menschheid [21]) en daarom brengt voor Brunner de maagdelijke geboorte de *verborgenheid* in de Openbaring, het volstrekte *incognito* van den Godmensch in gevaar. Ze is een rationaliseering van het wonder, die een tijdlang wellicht dienst heeft kunnen doen tegenover

---

[19]) Brunner zegt zelfs, dat de meening, dat het „wonder" zoo verklaard kon worden, samenhangt met een biologische dwaling der oudheid (Der Mittler, pag. 291) terwijl hij in zijn laatste werk zegt, dat het *evident* is, dat deze dwaling de onderstelling vormde van de leer der maagdelijke geboorte (Der Mensch im Widerspruch 1937, pag. 405).

[20]) Brunner. Der Mittler, pag. 291.

[21]) „Der Gottessohn hat die ganze Menschheit angenommen, also ist alles menschlich, was in der Sphäre raumzeitlichen Geschehens liegt. Zu einem menschlichen Leben gehört die zweigeschlechtige Zeugung". Brunner, Der Mittler, pag. 290.

de moderne Christologie, maar die in ieder geval thans niet meer noodig is, omdat ze nu in plaats van een *bescherming* een *gevâár* voor den inhoud is geworden [22]).

* *
*

Uit de tot nu toe besproken voorbeelden is wel gebleken, in hoever er verband bestaat tusschen de Schriftkritiek en de kritiek op het Apostolikum. Het moge dan niet zoo zijn, dat elke kritiek op het Apostolikum enkel en alleen gefundeerd wordt op bepaalde resultaten van het Schriftkritisch onderzoek, dat er een onlosmakelijke samenhang tusschen beide bestaat, is onmiskenbaar [23]). Behalve op den directen invloed der Schriftcritiek moet vooral op den *indirecten* invloed worden gewezen, waardoor de mogelijkheid ontstaat, dat allerlei vormen van kritiek op het dogma zich naar voren dringen en zich aposteriori bovendien nog *beveiligd* weten door de principieele erkenning van het recht der Schriftkritiek. Deze stand van zaken troffen we aan zoowel bij Brunner als bij Kohnstamm en moet als typeerend worden aangeduid voor de veelsoortige nieuwere kritiek op de belijdenis der maagdelijke geboorte. Het is de weg, waarop het onderzoek naar den (eventueelen) „zin" van het geloofsartikel der Christelijke kerk losgemaakt, geabstraheerd werd van het gezag der gansche Schrift, van waaruit een onderzoek naar den „zin" alleen zinvol kan worden genoemd. Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat de kritiek op de maagdelijke geboorte zoo veelsoortig is. Ze is immers noodwendig zoo veelsoortig als de construeerende subjectiviteit zelf [24]).

* *
*

---

[22]) Dr W. J. Aalders zegt terecht, dat de maagdelijke geboorte door Brunner niet wordt prijsgegeven „ter wille van exegetische bezwaren, want deze gelden voor hem ten slotte altijd slechts relatief en conditioneel". *De* reden der verwerping ligt volgens Aalders hierin, dat de menschwording „voor Brunner buiten het natuurlijke leven omgaat" (Brunner's Mittler, Nieuwe Theol. Stud. 1928, pag. 101). Duidelijker en in verband met Brunner's Openbaringsbeschouwing: W. J. Aalders, De incarnatie 1933, pag. 267.

[23]) Vgl. Brunner over *vroeger* tijden, toen de discussie kon worden afgebroken met het: Er staat geschreven, „d. h. also mit Zuhilfenahme der Lehre von der Verbalinspiration der heiligen Schrift" (Mittler, pag. 288).

[24]) Evenwijdig met de verscheidenheid in de kritiek loopt de verscheidenheid in de verklaring in het *ontstaan* van dit artikel. Vgl. Harnack Dogmengesch. I, 1909, pag. 113. Voor de meesten beslissen de religionsgeschichtliche parallellen.

In het licht van het bovenstaande is het nog van belang op één punt uitdrukkelijk te wijzen. Er zijn nl. ook theologen, die met de kritiek op dit geloofsartikel niet instemmen.

Hun „verdediging" zou alleen dàn volle beteekenis kunnen hebben in de discussies over dit artikel, wanneer zij op grond van het Schriftgetuigenis weerstand boden aan de algemeene poging, om de aanvaarding der maagdelijke geboorte af te laten hangen van de mogelijkheid der zingeving in het geheel van het Christelijk geloof.

Nu zien we echter, dat de weerstand tegenover de kritiek zich over het algemeen *niet* op dit spoor bevindt. Hoezeer men een ander standpunt inneemt tegenover de maagdelijke geboorte, toch bevindt men zich meermalen methodisch principieel op hetzelfde niveau als de kritici.

Ter toelichting wijzen we op de beschouwingen van *Paul Althaus.* Bij hem is er van een *principieele* verdediging der maagdelijke geboorte geen sprake. Ze is in zijn theologie als het ware facultatief. De beslissing valt toe aan het historisch onderzoek betreffende den ouderdom en de bronnenwaarde der nieuwtestamentische berichten en... het oordeel der onderzoekers „geht heute auseinander, ist aber überwiegend negativ oder doch skeptisch" [25]).

Dogmatisch is de maagdelijke geboorte noch als voorwaarde voor Christus' zoonschap noch voor zijn zondeloosheid noodzakelijk.

Van een zingeving, die dit artikel een *noodzakelijke* plaats geeft in het geheel van het Christelijk geloof, is dus bij Althaus geen sprake. Maar... de mogelijkheid is niet uitgesloten, dat de historiciteit komt vast te staan en dàn heeft Althaus toch ook weer van te voren een relatieve zingeving ter beschikking. „Ist das natus ex virgine Geschichte, dann ist sein Sinn von Gott her: der Gott, der auch durch

---

Harnack noemt een groot aantal verklaringen op en voegt er aan toe: „Diese Musterkarte ist höchst unerfreulich". Hij bestrijdt zelf de verklaring van de maagdelijke geboorte als een heidensche mythe en acht de verklaring uit Jesaja 7 : 14 voldoende. Over het algemeen kan gezegd worden, dat Harnack's verklaring weinig steun vond. Bij Wobbermin vinden we beide verklaringen vereenigd: Wesen und Wahrheit des Christentums 1926 pag. 202. Vgl. over de verschillende verklaringen: J. K.Thieme Vierzigjahrfeier der Eisenacher Erklärung und Jungfrauengeburt. Theol. Blätter, 1932, pag. 300 v.v.; K. L. Schmidt. Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi Theol. Bl. 1933, pag. 289 v.v. Over de mythologische verklaring: W. J. Aalders. De apostolische Geloofsbelijdenis 1937, pag. 34 v.v.

[25]) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik II, 1932, pag. 99.

die natürliche Erzeugung seinen Sohn Mensch werden zu lassen, den neuen Menschen zu schaffen vermag, geht hier einen anderen Weg, um auch dadurch zu bezeugen, dasz wirklich der neue Mensch geboren, dasz Gott Mensch geworden ist" [26]).

Het is nauwelijks noodig te zeggen, dat van een dergelijke „verdediging" voor de bewaring van dit geloofsartikel geen heil te verwachten valt.

En zoo is het bij allen, die tot op zekere hoogte nog wel een „zin" in het artikel der maagdelijke geboorte meenen te kunnen aanwijzen. Want juist deze „interpretatie" is aan alle zijden door gevaren omringd en de poort voor allerlei subjectieve constructies, die te meer een onzeker èn fantastisch karakter zullen dragen, naarmate ze niet meer gedragen worden door de onaantastbare waarheid der Schriftgegevens.

We kunnen ons zoo goed voorstellen, dat Harnack er eens op gewezen heeft, dat de historiciteit van de berichten der maagdelijke ge-

---

[26]) Barth heeft in zijn Dogmatik 1938 scherpe kritiek geoefend op de „facultatieve" opvatting der maagdelijke geboorte bij Althaus (pag. 197 v.v.). Men kan echter in verband met Barth's eigen verdediging der maagdelijke geboorte als „Geheimnis der Offenbarung" de vraag stellen, of Barth principieel tot deze kritiek op Althaus gerechtigd is. Wanneer Barth de verschillende plaatsen uit Mattheus en Lukas besproken heeft, voegt hij hier aan toe, dat de beslissing over de noodwendigheid van dit dogma *niet* valt op dit terrein der litteraire vragen (overlevering, ouderdom, bronnenwaarde van het Schriftgetuigenis) „Die letzte und eigentliche Entscheidung darüber ob dieses Zeugnis, wie das kirchliche Dogma es fordert, zu hören und zwar als hervorgehobener Satz der neutestamentlichen Botschaft zu hören oder aber gegen das kirchliche Dogma nicht zu hören bzw. nur als unverbindlicher Nebensatz der neutestamentlichen Botschaft zu hören ist, kann durch die Beantwortung der literarischen Fragen im einen oder anderen Sinn unterstützt werden. Sie fällt aber nicht in und mit der Beantwortung dieser Fragen". Het gaat veelmeer om „irgend eine innere, sachliche Richtigkeit und Wichtigkeit ihres Zusammenhangs mit der Person Jesu Christi" en of nu deze „Richtigkeit und Wichtigkeit" ook *ons* „als solche zwingend einleuchtet... das ist die Frage, auf die wir hier ernsthaft antworten mussen" 193). Met deze relativeering van de waarde der Schriftgegevens, (want: „*Dasz* es ein biblisches Zeugnis für die Jungfrauengeburt gibt, kann ja niemand bestreiten" K. D. 192) door het verband met de (onzekere) literaire vragen, komt ook bij Barth alle nadruk op de *zingeving* te liggen. Over Barth's eigen zingeving zie mijn: Karl Bart, 1937², pag. 63 v.v. Nog afgezien van den aard dezer zingeving, moet gezegd worden, dat Barth hier *methodisch* in menig opzicht met Althaus overeenkomt. Een verweer tegenover wie de zingeving van Barth (de maagdelijke geboorte als *teeken* van Gods vrije genade) verwerpt, is op dit niveau uitgesloten.

boorte in de Inleidingen op het Nieuwe Testament en in de commentaren en de „Leben Jesu" reeds ontelbare malen bestreden is, maar dat *dit* geen kerkelijke opwinding veroorzaakte, terwijl er een storm opstak, toen deze historiciteit in verband met het Apostolikum werd aangevallen. Harnack stelt dan de vraag: „Wie soll man die Tatsache deuten? Soll es eine doppelte Wahrheit geben? oder soll man in der evangelischen Kirche die geschichtliche Erkenntnis verhüllen?" [27])

Wij behoeven deze vraag niet te beantwoorden. Maar wel mogen we er op wijzen, dat men meermalen het *verband* tusschen de Schriftkritiek en de kritiek op het Apostolikum uit het oog heeft verloren en dan vooral het *indirecte* verband, dat in al het bovenstaande duidelijk zichtbaar werd.

* *
*

We hebben ons beperkt tot enkele beschouwingen over de maagdelijke geboorte. Natuurlijk is daarmee niet gezegd, dat dit het eenige artikel is, waarop de kritiek zich heeft gericht. Maar al zijn er ook andere artikelen te noemen, het artikel van de „Jungfrauengeburt" heeft toch wel het meest in het middelpunt der kritiek gestaan. Daarom kozen we dit artikel om in dit voorbeeld te laten zien, hoe de kritiek op het Apostolikum methodisch ten nauwste samenhing met het steeds losser worden van den band aan het volstrekte gezag der Heilige Schrift.

Het is niet noodig na het bovenstaande ook ten opzichte van die andere artikelen een soortgelijk onderzoek in te stellen. Dat onderzoek zou tot dezelfde resultaten voeren als bij de maagdelijke geboorte [28]).

Zoo heeft de Schriftkritiek niet alleen gevolgen gehad voor de groote confessies der Protestantsche kerken der 16e eeuw, maar ook het oude Credo der Christelijke kerk op beslissende punten aangetast. Voor een deel heeft ze den weg gebaand naar een „Umdeu-

---

[27]) Harnack. „Antwort auf die Streitschrift Cremers" in Reden und Aufsätze Band I (II), pag. 289.

[28]) Heel duidelijk is dit het geval bij Harnack's beschouwingen over het artikel: „opgevaren ten hemel". Reden und Aufs. I (II), pag. 246. De hemelvaart ontbreekt volgens Harnack in de eerste drie evangeliën. „Was wir jetzt dort lesen, sind spätere Zusätze, wie die Textgeschichte beweist".

tung" [29]), die den zin van het Christelijk leerstuk ophief, voor een ander deel heeft ze de mogelijkheid geschapen om vanuit moderne aspecten den geloofsinhoud van het Credo minder òf meer te reduceeren. Maar aangezien het Credo niet een combinatie is van een aantal los naast elkander staande artikelen, maar een éénheid, waarin èlk artikel met de andere in onverbreekbaar verband staat, was deze reductie ook allerminst een quantitatieve.

Integendeel: ze brengt het gehééle Credo der kerk in gevaar van verstoring en verduistert zoo het licht, dat de kerk in gehoorzaamheid aan het Woord Gods had opgevangen. Langen tijd heeft men geaarzeld om het Apostolikum af te schaffen of althans aan een vrij ingrijpende revisie te onderwerpen. De „eerbiedwaardigheid" en de ouderdom van dit symbool spelen hier een groote rol. Maar dat neemt niet weg, dat de kritiek op het Apostolikum zich in onzen tijd allerminst heeft laten terugdringen. Ze zou daarvoor haar „Voraussetzungen" principieel moeten opgeven.

Slechts dàn zou het probleem van de mogelijkheid òf onmogelijkheid der zingeving *los* van het *gezag* der Heilige Schrift de kerk niet langer in gevaar brengen, wanneer de kritiek op de Heilige Schrift zelf weer tot probleem zou zijn geworden.

---

[29]) Vgl. nog Karl Holl. Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses. Ges. Aufs. II, pag. 121 en 122. De Umdeutung is volgens Holl voor de kerken een *levens*kwestie. „Halten sie starr am Inhalt oder vollends an dem einmal geprägten Wortlaut fest, so verurteilen sie sich damit selbst zum Tode".

HOOFDSTUK IV.

DE SCHRIFTKRITIEK EN DE CRISIS IN DE DOGMATIEK.

WE hebben in het vorige hoofdstuk gelet op het verband, dat er bestond tusschen de Schriftkritiek en de kritiek op het Apostolikum. In de kritiek op het Credo kwam duidelijk uit, welke gevaren de aanvaarding der Schriftkritiek met zich meebrengt voor het Christelijk geloof. Deze gevaren kunnen we echter niet alleen zien bij de kritiek op enkele onderdeelen van het Apostolikum. Wie zich ook maar eenigszins op de hoogte stelt van de dogmatische ontwerpen van de laatste 50 jaar, bemerkt telkens weer, hoe sterk de Schriftkritiek tot in de uithoeken der dogmatiek invloed oefent. Ze oefent op allerlei beslissende punten een remmenden invloed uit en sluit meermalen de poort voor het waarlijk Schriftuurlijk denken en voor een ontwikkeling der dogmatiek, die in levende wisselwerking staat met het dogma der kerk.

Deze invloed der Schriftkritiek laat zich niet overal even duidelijk bemerken. Ze is vooral daar merkbaar, waar de schaduwen van het Schriftkritisch literair-historisch onderzoek vallen. Soms komt dan scherp de verstorende werking der Schriftkritiek onomwonden naar voren, soms werkt ze schier onmerkbaar mee om het oude spoor te verlaten. Een van de belangrijkste gegevens voor het inzicht in deze vragen is wel deze, dat het uitzicht op de eenheid en de harmonie der Schrift verloren is gegaan.

Onder den invloed der Schriftkritiek ontdekte men steeds meer spanningen en incongruenties tusschen de verschillende gedeelten der Heilige Schrift. Hoe moest b.v. niet de Schriftkritiek, die ingrijpende verschillen aannam tusschen de synoptische evangeliën en Johannes' evangelie, tusschen Jezus en Paulus, tusschen Paulus en Johannes de dogmatiek in moeilijkheden brengen.

En wanneer men dan, in z'n blik verduisterd door de religions-

geschichtliche parallellen, wel moest gaan scheiden tusschen de eeuwige kern en de zeitgeschichtliche schaal, was als vanzelf de deur geopend tot een zoo subjectivistisch dualisme, dat er noodzakelijk een „pluriformiteit" van dogmatische ontwerpen moest ontstaan.

Niemand zal b.v. kunnen loochenen, dat in de Duitsche dogmatiek in de laatste eeuw een individualisme in de dogmatiek hoogtij viert, waarbij zoo goed als alle continuïteit verbroken is. Wat Roessingh eens schreef, dat àls er één moderne dogmatiek zou worden geschreven, er direct tien andere naast zouden moeten komen, vindt in de Duitsche dogmatiek een treffende illustratie.

* *
*

Wanneer we in dit hoofdstuk enkele voorbeelden geven in verband met deze situatie, die zonder overdrijving een crisis in de dogmatiek kan worden genoemd, dan zijn deze voorbeelden betrekkelijk willekeurig gekozen.

Om den invloed van de Schriftkritiek op de hedendaagsche dogmatiek te beschrijven, zou men elk onderdeel vanuit dit gezichtspunt moeten analyseeren en dan zou blijken, dat geen *enkel* onderdeel der dogmatiek zich volkomen aan de greep der kritiek heeft kunnen ontworstelen.

Waar het ons echter om den samenhang in het algemeen te doen is, om het *probleem* der Schriftkritiek, kunnen we ons tot twee duidelijk sprekende voorbeelden beperken.

Als eerste voorbeeld kiezen we de plaats, die de Schriftgegevens over Urstand en zondeval innemen in de Schriftkritische dogmatiek.

Hier zien we direct den achtergrond, dat deze Schriftgegevens wel in zeer bijzonderen zin voorwerp geweest zijn van een vrij algemeene kritiek. We kunnen in de hedendaagsche dogmatiek van het begin tot het eind de ban aanwijzen, die onder den invloed der kritiek op dit gedeelte der dogmatiek rust.

In de tweede plaats willen we dan nog wijzen op de eschatologie. Hoezeer ook hier — zooals we zullen zien — een directe invloed der kritiek aanwijsbaar is, is de aansluiting aan de gegevens der Heilige Schrift (m.n. het Nieuw-Testamentisch getuigenis) hier schijnbaar veel sterker. Maar de nieuwere eschatologie laat ons duidelijk zien, dat van welke zijde de Schriftkritiek ook invloed oefent, altijd de samenhang der dogmatiek wordt verstoord.

Zoo wordt dan in de crisis der dogmatiek zoowel in de leer der „eerste dingen" als in die der „laatste dingen" het probleem der Schriftkritiek zichtbaar.

A. De leer der „eerste dingen".

De vraag, waarmee elke dogmatische bezinning, die niet van het volstrekte gezag der Heilige Schrift wil uitgaan, op bijzondere wijze in aanraking komt, is deze: *wat weten wij van den zondeval?* Is alles inderdaad zoo geschied als Genesis 3 ons mededeelt en heeft dus de zondeval van den mensch plaats gehad in onlosmakelijk verband met het door God gegeven „proefgebod", betrokken op den boom der kennis des goeds en des kwaads òf vinden we hier een oud verhaal met een nader door de wetenschap te onderzoeken oorsprong, waarin wellicht allerlei diepzinnige motieven liggen opgesloten, maar waarin we in ieder geval geen Openbaring omtrent historische gebeurtenissen hebben te zien?

Voor hen, die van een Goddelijke Openbaring niet willen weten, is het antwoord op deze vraag heel simpel. Zij zien in Genesis 3 één van de documenten uit oude tijden, die door ons moeten worden onderzocht volgens de methode van elk onbevooroordeeld onderzoek [1]). Of dat eenig resultaat zal hebben, is van te voren niet uit te maken. Het is niet apriori uitgesloten, dat we tot de conclusie moeten komen, dat dit document voor ons in z'n oorsprong èn zin onverstaanbaar is.

Over het algemeen meent men echter door het wetenschappelijk onderzoek van het Oude Testament wel tot eenige vaststaande resultaten te zijn gekomen.

Zoo is b.v. bekend de afleiding van het bijbelsch verhaal van den zondeval uit Babylonische gegevens. Van een werkelijk historisch paradijs en een zondeval in verband met een door God aan Adam en Eva gegeven gebod is zoo natuurlijk geen sprake.

Geheel anders staat het probleem voor hen, die het Christelijk geloof willen belijden. Zij aanvaarden den val des menschen, die de vooronderstelling is van de verlossing in Jezus Christus en worden

---

[1]) Vgl. E. Sellin. Die biblische Urgeschichte (Bibl. Zeit u. Streitfr.), 1905, pag. 16 v.v.

zoo als vanzelf genoodzaakt zich rekenschap te geven van het Schriftverhaal over den val. Zij zoeken — wanneer ze de Schriftkritiek aanvaarden — een synthese te vinden tusschen hun kritiek en hun geloof en zijn van oordeel, dat door een onbevooroordeeld onderzoek der Schriftgegevens in ieder geval komt vast te staan: *het feit van den zondeval.*

Genesis 3 biedt dan een verhaal, waaruit het *feit* van den val tot ons komt. Er hééft een val plaatsgehad, waardoor een breuk ontstond in het menschenleven en in heel de wereld.

Dat houdt echter geenszins in, dat we nu gedwongen worden het geheele hoofdstuk op te vatten als een beschrijving van historische gebeurtenissen. Ook wanneer Genesis 3 niets anders zou zijn dan een inkleeding van een bepaald gebeuren, een symbolische weergave van 's menschen val uit de gemeenschap met God, dan is er nog geen enkele reden om de beteekenis van dit verhaal gering te schatten. We moeten onderscheiden tusschen vorm en inhoud of tusschen kern en omhulsel, tusschen feit en inkleeding van het feit.

Een typisch voorbeeld van dezen gedachtengang vinden we in de verklaring van het boek Genesis in „Tekst en Uitleg". Om het karakteristieke van dit voorbeeld geven we een uitvoerig citaat:

„Dit is het oude diepzinnige verhaal van het door den zondeval verloren paradijs. Tal van bijzonderheden lijken ons thans kinderlijk, al te naief: de schepping van den man uit leem, van de vrouw uit de rib, de sprekende slang, de in de avondkoelte wandelende God. Veel moeilijkheden op dit terrein echter worden opgelost, als wij rekening houden met het feit, dat hier overoude en nog echt kinderlijke verhalen bewerkt zijn in den geest van het Israëlitische monotheïsme.

Wie dit inzicht heeft verkregen, zal niet op de bijzonderheden den nadruk leggen, maar op de diepzinnige grondgedachte, die de bewerker daaraan heeft gegeven. Voor ons ligt de waarde en de beteekenis van het paradijsverhaal niet zoo zeer op historisch, als op godsdienstig zedelijk terrein.

Waar deze schrijver de positie van den mensch tegenover God schetst en de positie van de vrouw tegenover den man, waar hij ons met onvergelijkelijke kracht en kunst den juisten kijk geeft op het ontstaan van de zonde en het ontwaken van het geweten, daar beseffen ook wij Christenen inderdaad „been van ons gebeente en vleesch van ons vleesch". Wij beseffen, dat de zonde zoo en niet

anders haren aanvang moet hebben genomen, niet slechts bij den enkelen mensch, maar ook als „erfzonde" aan het begin der tijden" [2]).

Het behoeft nauwelijks gezegd, dat de onderstelling van deze beschouwing inhoudt de principieele aanvaarding der Schriftkritiek. Böhl wil weliswaar in al de verhalen van Genesis geenszins vrije verdichtselen of sprookjes zien [3]), maar vooral in verband met Genesis 1—11 komen we toch vanuit historisch standpunt voor verschillende bezwaren te staan. Allerlei fragmenten geven aanstoot en toonen ons een conflict met de uitkomsten van geologie en palaeontologie, van Assyriologie en Egyptologie.

Aan deze bezwaren wordt echter alle gevaar ontnomen „als men beseft, dat de waarde en beteekenis van deze hoofdstukken niet gelegen is op geschiedkundig of natuurwetenschappelijk terrein, maar op godsdienstig-zedelijk terrein" [4]).

Op deze wijze wordt ook voor het probleem van den zondeval de oplossing gevonden.

Er is n.l. een historische kern, want we beseffen dat „de zonde zoo en niet anders haren aanvang moet hebben genomen", maar dat involveert *niet* de historische betrouwbaarheid van alle in Genesis ons geboden bijzonderheden.

Zeer scherp wordt hier het feit van den zondeval onderscheiden van de inkleeding, waarin het ons geboden wordt en de volle nadruk gelegd op de *religieuze* beteekenis van het verhaal.

Deze religieuze beteekenis wordt allereerst gezien in tegenstelling met de Babylonische mythen. In die mythen gaat de theogonie aan de kosmogonie vooraf, terwijl in Genesis al wat naar mythologie zweemt zorgvuldig wordt vermeden. Maar nu wordt de religieuze beteekenis van deze verhalen niet alleen in verband gezet met haar niet-mythisch karakter, maar eveneens tot op zekere hoogte in tegenstelling gezien met het *historisch* karakter dezer verhalen.

En hier ligt nu het onbevredigende van de gemaakte onderscheiding. Want men kan wèl zeggen, dat het karakter van het Genesisverhaal religieus is in tegenstelling met de Babylonische mythen,

---

[2]) Dr F. M. Th. Böhl. Genesis I (T. U.), 1923, pag. 71.
[3]) Böhl. a.w., pag. 19.
[4]) Böhl. a.w., pag. 20.

maar het heeft geen zin om het religieuze te zien in tegenstelling met het historische in de paradijsgeschiedenis.

Want het religieuze staat in de bijbelsche gegevens in geen enkel opzicht in tegenstelling met het historische. De religieuze verhouding tusschen den mensch en Zijn Schepper hangt juist ten nauwste samen met de aan de geschiedenis een aanvang gevende Scheppingsdaad Gods.

Dat het bij Böhl wel degelijk gaat om een tegenstelling tusschen het religieuze en het historische, blijkt uit zijn uiteenzettingen duidelijk. Hij zegt hier b.v.: „Wat zonde is, kan men uit het paradijsverhaal leeren, wat geloof is, uit de verhalen omtrent aartsvader Abraham" en hij voegt er even later aan toe: „Het feit, dat en de wijze, waarop Abraham in een bijzondere verhouding tot God stond, is belangrijker dan de vraag naar de historisch juiste overlevering van zijn lotgevallen" [5]).

De vraag is hier natuurlijk wat van de religieuze beteekenis overblijft, wanneer de historische mededeelingen dubieus worden geacht. En in de tweede plaats, hoe men omtrent die *religieuze* verhouding zekerheid krijgt, als men de met die religieuze verhouding onlosmakelijk verbonden historische gegevens van minder waarde acht.

Dat is niet alleen het geval in de geschiedenis van Abraham, maar niet minder in de berichten over den zondeval. Eenerzijds wordt gezegd, dat men uit het paradijsverhaal kan leeren, wat zonde is. Hier zijn we nog geheel — om in de termen van Böhl te spreken — op religieus terrein. Het gaat hier immers alleen nog maar om een aanduiding van het *karakter* der zonde.

Maar aan het eind van de uitlegging van Genesis 3 wordt dan toch ook over het ontstaan van de zonde gesproken. Wordt hier dan erkend, dat de beteekenis van het paradijsverhaal toch is ons mededeelingen te geven over het ontstaan van de zonde in deze wereld?

Op deze vraag moet het antwoord ontkennend luiden.

Het paradijsverhaal laat ons slechts het karakter der zonde zien en... via deze inkleeding komen we dan tot het besef, dat de zonde zoo ook haar aanvang moet hebben genomen „niet slechts bij den enkelen mensch, maar ook als erfzonde aan het begin der tijden."

Zoo wordt onze kennis van het ontstaan der zonde niet een kennis,

---

[5]) Böhl. a.w., pag. 21.

die gefundeerd is op Goddelijke Openbaring omtrent historische gebeurtenissen uit lang vervlogen tijden, maar ze rust op de bijbelsche gegevens over het *karakter* der zonde, die we dan mogen indragen in „het begin aller tijden".

* *
*

We staan hier voor één van de uitloopers der Schriftkritiek. Ik zeg hier niet: de uiterste consequentie der kritiek. Want dan zou geconcludeerd moeten worden, dat we op grond van de aanvaarde praemissen *niets* met zekerheid kunnen zeggen over het historisch ontstaan en het karakter der zonde.

De consequentie. Want in het paradijsverhaal hangt het karakter der menschelijke zonde nauw samen met de *bijzondere mededeelingen* in Genesis 3. Hoe is het karakter der zonde te isoleeren van een reëele satanische verzoeking, van het zeer bijzondere proefgebod, van de omstandigheden, waaronder Adam en Eva waren geschapen, van de bedreiging, waaronder Adam blijkens het paradijsverhaal heeft gestaan?

Alle gegevens uit Genesis 2 en 3 zijn voor de bepaling van het karakter der zonde van zoo integreerende beteekenis, dat het onmogelijk moet worden genoemd, zich eerst op allerlei gronden van deze historische mededeelingen los te maken en dan tòch nog uit Genesis 3 te willen leeren, wat de aard der zonde is, om ten slotte te concludeeren, dat het zoo moet geweest zijn in het begin der tijden.

Er blijft in de lijn van een kritiek, die niet halverwege halt houdt, niets anders over dan de conclusie, dat we uit het paradijsverhaal *in geen enkel opzicht* kunnen opmaken, hoe de zonde in deze wereld is ontstaan.

Böhl meent ondanks de aanvaarding der Schriftkritiek toch nog een resultaat over te houden. Maar dit „resultaat" staat los van den historischen aanvang der menschelijke zonde. Voorzoover er in zijn beschouwingen sprake is van de zonde „in het begin der tijden", staan we voor een sprong uit het religieuze naar het historische, die echter in 't licht van zijn eigen onderstellingen een noodsprong moet worden genoemd.

* *
*

Voor soortgelijke vragen komt ieder te staan, die zich op Schriftkritisch standpunt rekenschap geeft van de waarde van het paradijsverhaal. Telkens vinden we weer een poging om het waardevolle uit het relatieve omhulsel uit te pellen en zoo in Genesis 3 te vinden een religieuze vertolking van het *wezen* der zonde.

Zoo legt men er meermalen nadruk op, dat het *niet* gaat om „berichtgeving" over het verleden, maar om een karakteristiek van de totaliteit van 's menschen bestaan. En het is dan die religieuze gedachte, die theologisch kan worden geïnterpreteerd en dogmatisch vruchtbaar gemaakt.

Zoo vinden we b.v. in Kittel's Nieuwtestamentisch Woordenboek een uiteenzetting over Genesis 3, waarin Adam en Eva gezien worden als *typen* der menschheid.

Het paradijsverhaal teekent... de zonde der menschheid. In elke daad, die zich verwijdert van de gehoorzaamheid jegens God, wordt dezelfde tragiek openbaar en het inzicht in den typologischen aard van het paradijsverhaal laat ons zien „dasz auch die Art, wie beide an Gott handlen, mutatis mutandis keine andere ist als wie jeder Mensch in Denken und Tun gegen Gott schuldig wird" [6]).

Zoo omvat het paradijsverhaal „als wichtigste Thema eine Deutung der Sünde selbst als des Primum movens aller Unrast und Unseligkeit des Menschen" [7]).

Laat het verhaal van den zondeval een mythe of sage zijn, men meent toch deze mythe of sage te kunnen gebruiken als basis voor een theorie over de erfzonde „im Sinne einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen" [8]). Het gaat immers om de „Allgemeingültigkeit des in dieser Sage vorgeführten Phänomens" [9]).

Het is duidelijk, dat zoo van een *historischen* paradijstoestand en van een *historischen* zondeval geen sprake meer is.

In ieder geval komt er steeds meer nadruk op te liggen, dat het paradijsverhaal ons een min of meer diepzinnige „inkleeding" geeft van de zonde *in het algemeen*, van het „phaenomeen" der zonde. Het

---

[6]) Theol. Wörterbuch zum N. Testament (G. Kittel), Band I, 1933, pag. 285.
[7]) Theol. Wörterbuch I, pag. 286.
[8]) Theol. Wörterbuch I, pag. 286.
[9]) Theol. Wörterbuch I, pag. 287.

geeft ons geen kennis van het verleden, maar laat ons door het transparant van het paradijsverhaal zien, wat de zonde in het *heden* beteekent.

Wie eenmaal *dezen* weg is ingeslagen, kan op een bepaald moment nog wel trachten halt te houden en bij anderen de remmen aan te zetten, maar zulke pogingen zullen altijd het stempel der halfslachtigheid dragen.

* *
*

Bovendien is zoo de weg gebaand om te komen tot de meest gevarieerde opvattingen over het *karakter* der zonde.

Volgens Böhl blijkt uit het verhaal, dat de mensch zich eigenmachtig het recht heeft toegekend om zelfstandig over eigen lot en handelingen te beslissen en zoo Gods eer heeft gekrenkt.

„In plaats van de kinderlijke afhankelijkheid wil de mensch komen te staan naast God en tegenover God. Hij heeft Gods sfeer eigenzinnig verlaten en dit is de zonde bij uitnemendheid."

In deze formuleering van het karakter der zonde: emancipatie, krenking van Gods eer, zien we nog een groote overeenkomst met wat de Christelijke kerk op grond van de volle aanvaarding van het paradijsverhaal als Goddelijke openbaring heeft beleden. Maar men moet er zich rekenschap van geven, dat bij de principieel Schriftkritische instelling allerlei andere opvattingen over de bedoeling van deze hoofdstukken geenszins zijn buitengesloten.

Het is bekend, dat men meermalen in het paradijsverhaal een weergave heeft gezien van de ontwikkeling van den mensch uit sexueele onmondigheid tot sexueele rijpheid. Over het algemeen ontmoet deze verklaring van het paradijsverhaal bij hen, die kritiek en geloof willen verbinden, veel tegenstand. Men heeft nog meestal het besef, dat deze verklaring geheel en al valt buiten de sfeer der bijbelsche gedachten.

Maar wie kennis neemt van de ontleding van de eerste hoofdstukken van Genesis en daarin ziet de veelsoortige motieven, die men hier ontdekt, zal toch moeilijk kunnen ontkennen, dat het niet mogelijk is apriori de bovengenoemde verklaring uit te sluiten.

We denken hier aan een van de besprekingen van het paradijsverhaal, waarin dit punt scherp naar voren komt nl. van Hans

Schmidt [10]). Zijn verklaring, die in het Schriftverhaal een verbinding ontdekt tusschen twee onderdeelen, die oorspronkelijk niets met elkaar te maken hebben nl. het verhaal van de schepping der vrouw en het verhaal van den boom der kennis des goeds en des kwaads, laat tenslotte van het paradijsverhaal niets meer over, wat voor ons op eenig gezag zou kunnen aanspraak maken.

Wie nl. het verhaal van den zondeval aan de kritiek overgeeft ter ontleding in verschillende fragmenten, die met min of meer onzuivere bronnen in verband staan, kan moeilijk komen tot de een of andere conclusie, waarin het *karakter* der zonde onomstootelijk komt vast te staan. Want volgens de Heilige Schrift kan dit karakter der zonde niet worden vastgesteld lòs van het historisch feit van den zondeval en de ons daaromtrent gegeven betrouwbare mededeelingen. En nu moge er verschil bestaan tusschen de opvatting, die het paradijsverhaal ziet als een mythe, waarin geen relatie ligt tot een bepaald historisch gebeuren èn de opvatting, die wel van mythe wil spreken, maar daarin de betrekking op de geschiedenis niet geheel wil buitensluiten [11]), in beide gevallen valt *toch* in den grond der zaak het

---

10) H. Schmidt. Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, 1931. Vgl. ook H. Gunkel. Genesis, 1901, pag. 10.

Volgens Schmidt is er in dit verhaal in 't geheel geen sprake van *ons* begrip „zonde". Pas later, toen men ging vragen naar de oorzaken van den Goddelijken toorn over het volk Israël, ging men zoeken in de historie. Men ging oude bronnen lezen en las toen in het verhaal van Genesis 3 iets, dat „in der Erzählung selbst nicht vorkommt und auch ihrem ursprünglichen Geiste fern ist, der Begriff der Sünde" (a.w., pag. 49). Men ging tusschen de regels door lezen, dat het in het paradijsverhaal ging om een zonde, een overtreding van een werkelijk door God gesteld gebod en vond zoo een verklaring voor het ontstaan der erfschuld, een beschouwing, die eerst in het latere jodendom tot heerschappij is gekomen en ook door de eerste Christenheid is aanvaard. Men ging nadruk leggen op de ongehoorzaamheid, terwijl de eigenlijke inhoud van het verhaal in de schaduw kwam te staan (a.w., pag. 50).

Vgl. Ernst Sellin. Theologie des Alten Testaments. 1933, pag. 65 v.v.

11) Zie vooral Wilhelm Vischer. Das Christuszeugnis des Alten Testaments I, Das Gesetz 1935², pag. 47—50; Das alte Testament als Gottes Wort. Zwischen den Zeiten, 1927, pag. 388 v.v. In het artikel van 1927 spreekt Vischer van de „Mythus des Schöpfung und der Sündenfalls". De mythe is z. i. niet onwaar, maar geeft bericht over „die Urgeschichte des Welt und der Menschheit". In zijn werk over „Das Christuszeugnis" legt Vischer opnieuw er nadruk op, dat de mythe historische werkelijkheid bieden kan. In verband daarmee wil hij de aanduiding mythe voor de bijbelsche verhalen laten vallen, omdat de uitdrukking zoo zwaar belast is en met name verstaan wordt in tegenstelling met de geschiedenis. Vischer's geheele werk legt er echter getuigenis van, dat het oude mythe-begrip ook bij hem een rol blijft spelen.

scherm bij ... de menschheid in zonde en dood en wordt de „Urgeschichte" in een ondoordringbaar duister gehuld.

Het is natuurlijk volkomen juist, dat zeer velen de kritiek op het paradijsverhaal hebben trachten te begrenzen en zelfs niet genoegen namen met de opvatting, die in Genesis 3 een karakteristiek zag van het algemeene karakter der zonde.

Daartegenover meende men veel verder te kunnen gaan en in het paradijsverhaal een beschrijving te mogen zien van den historischen oorsprong der zonde. *Hoe* deze val heeft plaats gehad, moge ons dan niet precies bekend zijn, maar *dat* de val heeft plaatsgehad, is aan geen twijfel onderhevig en staat ook op grond van andere (b.v. Nieuw-Testamentische gegevens) vast.

Deze beschouwing, die de relatie tot de paradijshistorie wil vasthouden, maar het feit van den zondeval losmaakt van de ons in Genesis 3 geboden bijzonderheden, moet tenslotte ook wel een duidelijken invloed gaan uitoefenen op het dogma.

Want de Openbaring omtrent het feit van den zondeval is ons *in* de gegevens van Genesis 3 geboden en hoezeer men hier wil vasthouden aan een historischen paradijstoestand, toch loopt men hier van het begin af gevaar om dit historiebegrip „leeg" te laten.

Wie de verschillende opvattingen over den paradijstoestand en den val leest, kan zich moeilijk aan den indruk onttrekken, dat de Schriftkritiek hier een duidelijk stempel heeft gezet. Overal treffen we een zekeren afkeer aan om de gegevens van het paradijsverhaal te aanvaarden, omdat ze zoo „naief" aandoen en omdat men van het paradijsverhaal zulk een „mythologischen" indruk ontvangt. Er is in de besprekingen over de „biblische Urgeschichte" iets vanzelfsprekends gekomen. Zou het werkelijk zóó geweest zijn bij den aanvang der tijden? Ligt er niet iets principieel onaanvaardbaars in de voorstelling der orthodoxie, die alle Schriftkritiek verwerpt en zonder eenige restrictie of Umdeutung spreekt van Adam en Eva, van den boom des levens en der kennis des goeds en des kwaads, van het paradijs en de verdrijving uit den hof van Eden?

Wanneer deze vragen min of meer sceptisch gesteld worden, dan is de vraag van het hoogste belang, uit welke *bron* deze scepsis opkomt. Wordt ze opgeroepen door de Heilige Schrift zelf òf spruit ze voort uit een bepaalde visie op de historie en den mensch, die is ingesteld op *een overwinning op het mythisch denken?*

Men is wellicht geneigd te antwoorden, dat de overwinning op het mythisch denken hier moeilijk een rol kan spelen, omdat men in den laatsten tijd aan de mythe weer een grootere beteekenis gaat toekennen.

Maar deze bedenking houdt geen steek, omdat men aan het mythebegrip een anderen inhoud gaat geven dan het voorheen heeft gehad. Het gaat op den achtergrond van de meeste kritiek op het paradijsverhaal inderdaad om een verweer tegen een voorstelling, die men moeilijk van de mythe meent te kunnen losmaken. Ook waar men van de paradijssage of paradijslegende spreekt, valt dezelfde achtergrond niet te miskennen.

Zoo heeft men b.v. het paradijsverhaal meermalen geteekend als een verhaal vol naiviteit en dan m. n. gewezen op het wandelen Gods in den hof en het optreden van de engelen, die den mensch uit den hof verdrijven.

Maar wie hier en op andere punten van naiviteit spreekt, is bezield door den angst voor de mythe, waarvan men de trekken duidelijk meent te onderkennen. Het is bekend, dat de afkeer van het mythische meermalen in de dogmatiek een niet onbelangrijke rol heeft gespeeld en daar geleid heeft tot uitschakeling van veel, wat toch wezenlijk tot de Goddelijke Openbaring behoorde. Men meende analogieën te vinden tusschen heidensche mythen èn de verschillende relaties, waarin volgens de Heilige Schrift God tot den mensch had gestaan, verving voorts deze analogie door identiteit en ging over tot de antimythische „zuivering" van het Godsbegrip.

Het wil ons voorkomen, dat deze grondgedachten op de beoordeeling van de Schriftgegevens over paradijs en zondeval verreweg den meesten invloed hebben uitgeoefend.

Maar daarom kan deze kritische instelling tegenover de Heilige Schrift ook niet anders worden gezien dan als een constructie, die de Schriftopenbaring meet met een eigen opvatting over de geschiedenis en de verhouding tusschen God en mensch. De „zuivering" van het Godsbegrip, die in geheel de exegese van het Oude Testament zulk een belangrijke rol heeft gespeeld, is niet anders dan het wringen van de Goddelijke Openbaring in het schema van een beschouwing, die niet op grond van de Heilige Schrift werd gevormd.

En ook bij velen van hen, die de paradijshistorie niet willen loslaten, maar de bijzonderheden uit het paradijsverhaal met vragen

omringen, werkt deze invloed nog door. Want met de „zuivering" van de paradijshistorie, die in de „zuivering" van het Godsbegrip besloten ligt [12]) moet men de gegevens van de Heilige Schrift geweld aandoen.

Daarom ligt de beslissing over dit geding in de Heilige Schrift zelf, die als Openbaring zich verzet tegen een beoordeeling door middel van constructies over de geschiedenis en door middel van een Godsbegrip, dat niet alleen door de Heilige Schrift werd gevormd. En het is ook hier, evenals we dat zagen in verband met de kritiek op het Apostolikum, een wisselwerking tusschen de kritiek op de Heilige Schrift en de construeerende menschelijke subjectiviteit, die een uitgangspunt kiest, dat met het karakter van de Heilige Schrift als aan alle constructie voorafgaande Openbaring in lijnrechten strijd is.

Het zijn deze constructies, die door de principieele erkenning van het recht der kritiek mogelijk zijn geworden, worden veiliggesteld èn gestimuleerd.

* *
*

We komen thans tot de vraag, op welke wijze de dogmatiek zich van deze verwikkelingen heeft rekenschap gegeven en hoe zij de gegevens van het paradijsverhaal heeft verwerkt. En dan moet allereerst gewezen worden op het feit, dat er in de geschiedenis van het dogma van den „Urstand" en zondeval met het nieuw-Protestantisme een ingrijpende verandering is gekomen.

In vroeger tijd, toen men nog uitging van de volstrekte betrouwbaarheid der Heilige Schrift en dus ook van het Openbaringskarakter van Genesis 1—3, bouwde men z'n leer van paradijs en val op de in de Schrift geboden gegevens, omdat men er van overtuigd was, dat onze kennis volkomen afhankelijk was van de Goddelijke Openbaring. Allengs echter is dit anders geworden. Toen het Openbaringskarakter der Heilige Schrift dubieus werd of in ieder geval in haar berichten allerlei materiaal werd aangenomen, dat uit vreemde bron stamde, werden als vanzelf paradijs en zondeval tot probleem.

Toen de volstrekte binding van het dogma aan de mededeelingen

---

[12]) Een frappant voorbeeld vinden we in Tekst en Uitleg op Exodus (Dr F. M. Th. Böhl), 1928, op Exodus 4 : 24—26, waar we lezen, dat de Heere Mozes op weg naar Egypte tegenkwam en hem zocht te dooden. Böhl zegt van deze verzen (a.w., pag. 107): „het Godsbegrip schijnt hier niet op hetzelfde hoogere peil te staan, dat in vs 11 reeds bereikt was."

der Heilige Schrift was weggevallen en men zich toch rekenschap wilde geven van „Urstand" en val, was de weg gebaand voor allerlei subjectieve interpretatie. Het verband tusschen allerlei nieuwere beschouwingen en de kritiek op de Heilige Schrift wordt dan ook meermalen openlijk uitgesproken.

Zoo zegt Julius Kaftan bij zijn oplossing van het probleem: „Die Erzählung Gen. 2 : 4—3 : 24 ist nicht eine inspirierte Lehrmitteilung" [13]) terwijl Stephan zegt: „Die Urstandslehre im Besonderen wird als Lehre von vorgeschichtlichen Geschehnissen durch die historische Kritik entwurzelt" [14]).

Maar als dit het geval is, wat blijft er dan nog van den Urstand en den zondeval over en welke plaats kunnen zij dan nog innemen in de dogmatiek?

We willen naar enkele frappante antwoorden luisteren.

Het staat b.v. voor Herrmann vast, dat in het onderzoek naar den aanvangsvorm der zonde het bijbelsch verhaal over den zondeval ons niet helpen kan [15]). Het gaat voor hem in het probleem van het ontstaan der zonde *niet* om een historisch, maar om een psychologisch probleem, het probleem van de tegenstelling tusschen *vleesch* en *geest*. Het paradijsverhaal komt bij Herrmann volkomen op den achtergrond. We zouden hier kunnen spreken van een „actualiseering" van den zondeval. Alles wat gezegd wordt over een zondeloozen toestand van het menschelijk geslacht in het paradijs is voor Herrmann niet anders dan speculatie en metaphysica en het deert hem niet, dat er toch in den bijbel uitvoerig over wordt gesproken, want we behoeven alleen datgene uit de Heilige Schrift te assimileeren, wat we kunnen invoegen in de „Gedanken unseres Glaubens". Het onderzoek naar den *historischen* aanvang van de zonde des menschen heeft voor het Christelijk geloof en voor de evangelische dogmatiek niet de geringste waarde.

Wat we bij Herrmann zeer geprononceerd naar voren zien komen, vinden we verzwakt ook bij andere Ritschlianen.

Zoo is b.v. Kaftan er van overtuigd, dat de leer van den Urstand een andere plaats in de dogmatiek moet krijgen, dan ze gehad heeft

---

[13]) J. Kaftan. Dogmatik, 1920, pag. 363.

[14]) Stephan. Glaubenslehre, 1928, pag. 140; vgl. R. G. G., V s.v. Urstand, pag. 1425.

[15]) Herrmann. Dogmatik, 1925, pag. 64.

in de oudprotestantsche dogmatiek [16]). Er is nl. geen sprake van, dat we in het paradijsverhaal voor ons hebben een historische herinnering aan gebeurtenissen, die zich aan begin van de historie van het menschelijk geslacht hebben afgespeeld [17]).

Het paradijsverhaal is niet anders dan een poging om het probleem van den oorsprong „des Bösen, des Uebels und des Todes zu lösen" in den zin en den geest der openbaringsreligie. Zoo vinden we in het verhaal allerlei in de openbaringsreligie onmisbare elementen b.v. dat het kwaad niet uit God is, maar uit den wil des menschen.

Maar direct voegt Kaftan hier aan toe, dat het verhaal „in anderen Punkten nicht maszgebend" kan zijn. Het paradijsverhaal laat z. i. te veel nadruk vallen op het lijden en den dood in plaats van op de zonde zelf en kent bovendien geen uitzicht op een heil in de toekomst [18]).

We mogen — aldus Kaftan — in het paradijsverhaal *niet* zien een „Veranschaulichung der immer wiederkehrenden Erfahrung von der Entstehung der Sünde aus Versuchung und böser Lust" [19]). Het was werkelijk de *bedoeling* van den schrijver het ontstaan van de zonde, het lijden en den dood te verklaren uit een val van den mensch, maar ... hij gebruikt daarbij de semitische volksoverlevering als paradijs, levensboom, slang enz. als grondslag van zijn verklaring.

Kaftan laat in het midden, of de schrijver bedoelde in àl die overgenomen bijzonderheden ook werkelijk geschiedenis te beschrijven, dan wel, of hij zich er van bewust was hierin te kiezen den vorm der inkleeding. Maar vast staat, dat de schrijver de semitische volksoverlevering als het ware bevrucht heeft met zijn geest, zooals die leefde en dacht in de openbaringsreligie.

Kortom: een houvast voor onze kennis van Urstand en val biedt ons het paradijsverhaal niet en... een speciaal belang heeft het Christelijk geloof er ook niet bij, dat wij alle bijzonderheden zouden kennen.

Want de kerkleer, dat wij allen in Adam gezondigd hebben, is in strijd met de zedelijke beoordeeling. Het is veelmeer zoo „dass die Tragödie des Geschlechts sich in jedem seiner Glieder wiederholt und muss dementsprechend der Ursprung des Bösen nicht bloss in

---

[16]) Kaftan. Dogmatik, 1920, pag. 317.
[17]) Kaftan. Dogmatik, 1920, pag. 317.
[18]) Het z.g.n. prot-evangelie is z. i. een later toevoegsel.
[19]) Kaftan. Dogmatik, pag. 364.

dem Einen, sondern in allen, in ihrer eigenen verantwortlichen That gesucht werden".

Zoo vinden we ook hier een accentueering van het „actueele" ontstaan der zonde met een kennelijk gemis aan belangstelling voor wat *historisch* de aanvang der menschelijke zonde kan zijn geweest.

De eenige relatie tot de gegevens der paradijsgeschiedenis vinden we in de concessie, die Kaftan doet, als hij er geen redelijken grond tegen aanwezig acht „dass dieser Sachverhalt in der Sünde der Erstserschaffenen seine erste Wurzel hat" [20]).

* *
*

Het behoeft ons niet te verwonderen, dat ook bij Althaus de leer van den „Urstand" en van den val wordt „geactualiseerd". Hij wil wel van „Urstand" spreken, maar verstaat er dan heel iets anders onder, dan men gewoonlijk doet. Het begrip „Urstand" wil aangeven, dat *Gods schepping en de oorsprong der zonde streng van elkaar te onderscheiden zijn.* Dat houdt niet in, dat het in den Urstand gaat om een bepaalde phase van de geschiedenis van het menschelijk geslacht, maar alleen, dat we de gedachte van den „Urstand" als „grensbegrip" niet kunnen ontberen. „Der als Grenzbegriff für die Theologie unerläszliche Gedanke des Urstandes hat nicht den Sinn, eine Aussage über den geschichtlichen Anfang der Menschheit zu machen; er meint nicht eine denkbare oder vorstellbare, geschichtliche Vergangenheit der Menschheit, sondern die gegenwärtige Wirklichkeit unseres Geschaffenseins zur Gemeinschaft mit Gott, aus welcher Wirklichkeit wir, wie die ganze Menschheit, in unserer Sünde jederzeit heraustreten" [21]). In verband hiermee kan Althaus er natuurlijk niet meer

---

[20]) Kaftan. a.w., pag. 367. Voor Stephan is het paradijsverhaal niet een historisch getrouwe weergave van bepaalde gebeurtenissen, maar „ein unser empirisches Menschentum richtende Veranschaulichung des urspünglichen Wesensverhältnisses von Gott und Mensch". In het bericht over den val gaat het niet om een concrete, historische gebeurtenis. Deze vertelling is eveneens onderworpen aan de historische kritiek.

Stephan. Glaubenslehre, 1928, pag. 141.

Zie ook Martin Schulze. Grundrisz der evangelischen Dogmatik, 1918, pag. 98 v.v.

[21]) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik II, 1932, pag. 67. Vgl. ook P. Althaus. Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. Zeitschr. f. syst. Theol., 9e jrg., 1931, vooral pag. 321, b.v. „Urstand heiszt: ich musz als Geschöpf Gottes nicht sündigen". Vgl. ook pag. 335.

van spreken, dat de oorsprong der zonde ligt in den val van Adam. De „Urtat" is „zugleich als vergangen und gegenwärtig zu denken". De leer der kerk over Urstand en zondeval drukt alleen 't verleden uit en... elke theorie over een Oer-zondeval als historische gebeurtenis is met de paradox van het Christelijke schuldbewustzijn in strijd.

* *
*

Als laatste voorbeeld van den invloed, die de aanvaarding der Schriftkritiek uitoefent op de vorming van het dogma van den val willen we wijzen op de jongste beschouwingen van Emil Brunner [22]).

We staan bij hem voor een van de meest consequente uitloopers van het Schriftkritisch denken op dit punt.

Brunner's beschouwingen laten aan duidelijkheid niets te wenschen over. Het requisitoir is zonder meer vernietigend.

„Dieses ganze Bild von „den ersten Menschen" ist uns heute ein für allemal und restlos zertrümmert" [23]). De strijd tusschen de historisch-natuurwetenschappelijk-palaeontologische beschouwing en de kerkelijke leer over den aanvang van het menschelijk geslacht is geeindigd met de volkomen overwinning van de eerste. De zgn. „Adamshistorie" moet onherroepelijk worden prijsgegeven. En dan niet maar terwille van een knieval voor de wetenschap, maar ook als „Reinigung der Christlichen Lehre um ihrer selbst" [24]).

De echt Christelijke leer van den mensch is de leer van den oorsprong des menschen uit God en de daarmee samenhangende kloof, die tusschen den mensch en zijn Oorsprong is ontstaan, maar deze leer mag nimmer gesteld worden *in het historische raam van een oorspronkelijken paradijstoestand* en een daarop volgenden zondeval [25]).

---

[22]) Emil Brunner. Der Mensch im Widerspruch. Die Chr. Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, 1937.

[23]) Brunner. a.w., pag. 75.

[24]) Brunner. a.w., pag. 78.

[25]) In verband met deze beschouwingen van Brunner uit het jaar 1937 vergelijke men zijn gedachten in zijn „Religionsphilosophie evangelischer Theologie" (1927) over de „Urentscheidung", die „in kein zeitliches Schema eingefangen werden kann" (pag. 61). Brunner tracht reeds hier aan te toonen, dat niets wezenlijks van het Christelijk geloof behoeft te worden prijsgegeven. „Die Anschauung, die Christliche Lehre vom Urstand und Sündenfall (Adam) sei durch die moderne Anthropologie erledigt, ist ebenso seicht, als jener Spott Laplaces, er habe auch mit seinen besten Fernrohren keinen Gott im Himmel entdecken

Brunner noemt dit den historiseerenden vorm van de leer van den mensch en hij kan geen woorden genoeg vinden om aan zijn ergernis over deze leer uiting te geven.

Hier kan van een volkomen loslaten der paradijshistorie worden gesproken.

* *
*

We kunnen ons tot deze voorbeelden beperken. Ze laten ons reeds duidelijk genoeg zien, dat de aanvaarding van de Schriftkritiek een crisis te weeg brengt in de dogmatiek. Evenals bij het Apostolikum valt ook op het terrein der dogmatiek het spoor der Schriftkritiek duidelijk aan te wijzen. Wanneer eenmaal de beteekenis der Heilige Schrift als gezaghebbende Openbaring dubieus wordt, dan is de weg naar het autonome denken opengesteld. Doordat het paradijsverhaal langen tijd achtereen in het brandpunt der kritiek heeft gestaan, in allerlei bestanddeelen is ontleed en uit allerlei bronnen is verklaard, is er allengs een wetenschappelijke *communis opinio* ontstaan, die van zeer grooten invloed is geworden. De degradeering van de Schriftgegevens over Urstand en zondeval is voor zeer velen een noodzakelijkheid geworden, waarover een discussie nauwelijk meer mogelijk wordt geacht.

Er heeft zich — nadat het vertrouwen in het Openbaringskarakter van Genesis 1—3 was geschokt — een kritische „traditie" gevormd, die door geen belijdenis van het Schriftgezag meer werd tegengehouden.

Door het ontstaan van deze kritische „traditie" kwam men voor allerlei vragen te staan.

Men kon trachten aan het kritisch verwerkte paradijsverhaal nog motieven te ontleenen voor de bepaling van het karakter der zonde en via het algemeene karakter der zonde weer terugconcludeeren tot de zonde in den „aanvang der tijden". Men kon bovendien op grond van het paradijsverhaal nog vasthouden aan het *feit* van den paradijs-

können" (a.w., pag. 89). Hiermee bedoelt Brunner niet een handhaving der paradijsgeschiedenis tegenover een neutrale wetenschap, maar een aanwijzing van een totaal ander niveau. Het is (1927) z. i. noodig „die biblischen Sachgehalte von ihren oft aus primitiver Wissenschaft oder Mythologie stammenden Formen abzulösen" (pag. 89) en hij voegt er — vrij naief — aan toe „was freilich nicht heiszt, sie durch moderne Gedanken zu ersetzen"! Wat bij Brunner voor de „Adamshistorie" in de plaats komt, kunnen we zien in zijn anthropologie van 1937.

toestand en van den zondeval en in verband hiermee het spreken van legende of sage of zelfs van mythe niet ongeoorloofd achten.

Maar men kon tenslotte ook den paradijstoestand als historie geheel opheffen, den Urstand alleen als „grensbegrip" toelaten in de dogmatiek en dan toch in de dogmatiek van „schepping" en „val" blijven spreken. In dit laatste geval kreeg dan de kritiek haar scherpsten vorm. Ze groeide uit tot een scherpe polemiek tegen de Roomsch-Katholieke èn oud-protestantsche Urstandslehre die als „historiseerend" werden ter zijde gesteld.

Er moge een vrij groote variatie bestaan tusschen allerlei beschouwingen over den Urstand als grensbegrip, over Adam als „type" der menschheid [26]), over de „Urtat" enz. er was toch in zoover overeenstemming, dat de kritiek op de Urstandslehre ten nauwste samen hing met de kritische visie op den historischen aanvang van het menschelijk geslacht in het paradijs, zooals ons die in de Heilige Schrift wordt geopenbaard.

En deze kritiek nu, dit wantrouwen tegenover de mededeelingen der Heilige Schrift, zooals dat ook bij meer „gematigde" kritici op den achtergrond zichtbaar wordt, moet onvermijdelijk de dogmatiek in haar geheel in gevaar brengen. Weliswaar heeft men meermalen het wijzen op de consequenties van de kritiek op het paradijsverhaal aangeduid als Consequenzmacherei en als een laten heerschen van het logisch denken over de dogmatiek, maar de Schriftkritische dogmatiek levert er zelf het bewijs voor, dat het hier niet gaat om het trekken van ongeoorloofde consequenties, maar om het constateeren van een wezenlijk verband.

Dit verband wordt in de nieuwere dogmatiek reeds daardoor zichtbaar, dat de leer der zonde losgemaakt wordt van de Schriftgegevens omtrent Urstand en val. En er moge dan nog verschil bestaan tusschen hen, die in hun op andere gronden opgebouwde leer der zonde langs den weg van een conclusie of een postulaat komen tot een zondeval in het begin van het menschelijk geslacht èn hen, die het zondebegrip restloos actualiseeren en al wat daarboven uitgaat als metaphysica en

---

[26]) Vgl. R.G.G. V² s.v., Sündenfall, pag. 903. Piper noemt hier Adam: „einen Typus" of de „transzendentale essenz der Menschheit" en inzake den val: „deren auszerzeitlicher ursprünglicher Abfall von ihrer Bestimmung sich im empirischen Menschen manifestiert."

Vgl. Karl Barth. Römerbrief, 1923, pag. 149.

speculatie verwerpen, dat neemt niet weg, dat in beide beschouwingen de *unieke beteekenis* van Urstand en zondeval wordt miskend [27]).

De leer der zonde kwam op zichzelf te staan los van het historisch verband, waarin de orthodoxie haar op grond van de openbaringsgegevens had gezien. En het is allerminst een construeeren van een verband, als we er hier op wijzen, dat daardoor noodzakelijk ook de leer van de *erfzonde* principieel van karakter veranderde [28]). Het zou zeker niet juist zijn te zeggen, dat in de Schriftkritische theologie niet van erfzonde wordt gesproken, maar wel is algemeen *het verband met de zonde van Adam losgelaten* en heeft men daarvoor in de plaats gesteld allerlei andere begrippen [29]), die dan aan het „waarheidselement" in de reformatorische erfzonde-leer recht zouden laten wedervaren.

Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat in nauw verband hiermee aan andere Schriftgegevens geen recht werd gedaan. Dit is altijd de werking der Schriftkritiek, dat ze de *eenheid* en de *harmonie* der Heilige Schrift uit het oog doet verliezen.

Het is dan ook niet zonder belang er op te wijzen, dat de Schriftkritische dogmatiek het hoofdstuk uit den brief aan de Romeinen, waarin Paulus Adam en Christus tegenover elkaar stelt, met allerlei reserves heeft omringd. Weliswaar heeft nog menigeen getracht Romeinen 5 in te voegen in het schema van een erfzondeleer, zooals dat

---

27) Vgl. het woord van Stephan (Glaubenslehre, 1928^2) dat typeerend is voor schier geheel de nieuwere theologie: „Verhängnisvoll ist vor allem die Verbindung der Sündenlehre mit dem Sündenfalle: indem man das eigene Erlebnis von Leid und Tod, Sünde und Schuld auf eine uralte geschichtliche Begebenheit gründet, schadet man nach beiden Seiten" (pag. 146).

28) Bavinck schrijft over de geschiedenis van de leer der erfzonde: „De philosophie van Kant, Schelling, Schopenhauer enz., de leer der erfelijkheid en der solidariteit, de historische en sociologische studien hebben aan het dogma der erfzonde een onverwachten en belangrijken steun geboden. Toen de theologie het verworpen had, nam de wijsbegeerte het weer op" (Geref. Dogm. III, pag. 78). De vraag is wellicht niet ongeoorloofd, of hier inderdaad van een „belangrijke steun" mag worden gesproken. Wat Bavinck hier zegt van de wijsbegeerte, kan thans evenzeer van de nieuwere theologie worden gezegd, maar het verband met den val van Adam, dat voor de leer der erfzonde essentieel is, ontbreekt. Men kan o.i. juist zeggen, dat het accent op de erfelijkheid en de solidariteit, waarmee men meende den „zin" van het oude leerstuk te hebben gegrepen, het dogma der Kèrk over de erfzonde nóg meer in de schaduw heeft gesteld.

29) B.v. Reich der Sünde, Solidarität, überindividuelle macht der Sünde, schicksalhafter Zusammenhang der Schuld enz.

in de nieuwere dogmatiek was geconstrueerd, maar over het algemeen wordt toch openlijk uitgesproken, dat we in Romeinen 5 in aanraking komen met een visie, die voor ons niet een openbaring Gods kan zijn. Meestal wordt dan deze oplossing gegeven, dat we in de Adam-Christus parallel bij Paulus in aanraking komen met een beschouwing, die in ieder geval aan de *periferie* van Paulus' denken heeft gestaan en dus door ons zeker niet als centrale Openbaringsgedachte mag worden gebruikt [30]).

Het ligt voor de hand, dat de reserves rondom Romeinen 5 ten nauwste samenhangen met de kritische visie op de Schriftgegevens over Urstand en val.

Of men nu Paulus' beschouwingen disqualificeert door ze te stellen aan de periferie van z'n denken [31]), dan wel dialectisch verwerkt en interpreteert [32]), in beide gevallen is van een leer der erfzonde, zooals die door de oude dogmatiek is verstaan, geen sprake meer.

* *
*

Het is voor ons doel niet noodzakelijk alle verbanden na te gaan tusschen de beschouwingen der Schriftkritische dogmatiek over Ur-

---

[30]) Vgl. J. Kaftan. Dogmatik, die zegt, dat het verband met den zondeval in Rom. 5 en 1 Cor. 15 alleen voorkomt „in der Peripherie der Paulinischen Theologie" en men kan deze gedachte alleen dan centraal maken „wenn man die Offenbarung als eine übernatürliche Lehrmitteilung versteht oder denn den Gedanken der Inspiration statt des Gedankens der Offenbarung über den Schriftgebrauch entscheiden läszt" (pag. 302). Vgl. Stephan. Glaubenslehre, pag. 146.

[31]) Vgl. de beschouwingen van Brunner over Romeinen 5: Der Mensch im Widerspruch, 1937, pag. 111. „Im N. T., ja selbst bei Paulus spielt die Adamshistorie, abgesehen von Rom. 5, 12 ff. und 1 Kor. 15, 21 im Zusammenhang der Sündenlehre keine Rolle. Die Anschauung von der Sünde im Neuen Testament, ja auch die Paulinische Lehre, ist in ihrem Sinn unabhängig von der Adamsgeschichte". Volgens Brunner is de „Adamsgeschichte" slechts één der middelen, waarmee Paulus de algemeenheid en macht der zonde interpreteert. Paulus wil „mit den ihm verfügbaren Mitteln" zoowel de solidariteit der menschheid in de zonde als de verantwoordelijkheid van den enkeling tot uitdrukking brengen. Maar de uitdrukking, waarvan hij zich hiertoe bedient, is er één „den er sonst nicht mehr gebraucht, den auch das ganze übrige Neue Testament nicht kennt". Zie hier de *methode* der Schriftkritische dogmatiek in nuce: kritiek op grond van eigen zingeving, quantitatieve beschouwing der Schriftgegevens (abgesehen von Rom. 5 und 1 Kor. 15!), onderscheiding tusschen periferie en centrum, vorm en inhoud enz.

[32]) Vgl. Barth. Römerbrief over Romeinen 5; G. Krüger. Dialektische Methode und theologische exegese. Zw. d. Z., 1927, pag. 136 v.v.

stand en zondeval èn andere onderdeelen der dogmatiek. Het is ons voldoende er op te wijzen, dat niet alleen ten opzichte van de leer der erfzonde, maar over de geheele linie dit Schriftkritisch spoor moet zichtbaar worden. Want het gaat hier maar niet om een incidenteel punt der dogmatiek, maar om het historisch karakter van Urstand, val en verlossing. Wie de Openbaring in Genesis 2 en 3 en in het Nieuwe Testament in Romeinen 5 en 1 Cor. 15 aanvaardt in plaats van ze kritisch te verwerken of ter zijde te leggen, weet, dat de opbouw der dogmatiek hiermee onlosmakelijk verbonden is. Slechts hij, die zooals zoovelen in de nieuwere dogmatiek de teksten gaat „tellen" en op grond van de *hoeveelheid* van bepaalde gedachten de belangrijkheid der gegevens gaat bepalen, kan zich van allerlei Schriftgegevens afmaken en de Schrift bewerken naar z'n eigen inzicht. Wie dezen weg weigert te gaan, zal de verhouding tusschen Urstand, val en verlossing in Christus niet van elkaar willen losmaken en van elke dogmatiek, die zich door de Schriftkritiek laat beheerschen moeten constateeren, dat het uitzicht op de volheid der Schrift hier verloren gaat. Het kan niet anders, of het gansche beeld der dogmatiek wordt scheefgetrokken, wanneer men zóó over den Urstand en den val oordeelt, als dat in de nieuwere dogmatiek het geval is. Hier is niet meer sprake van een quantitatieve reductie, waarbij al het andere volkomen intact kan blijven. De nieuwere dogmatiek, die de Schriftkritiek aanvaardde, heeft dat zelf gezien en is dan ook op alle onderdeelen der dogmatiek vol van kritiek op de oudprotestantsche dogmatiek. Het valt telkens op, dat men juist deze dogmatiek telkens weer tot voorwerp maakt van de kritiek. De schijn wordt daardoor gewekt, dat het slechts gaat om een distantie ten opzichte van de protestantsche „scholastiek". De situatie is echter daarmee niet zuiver geteekend en zou zeker verhelderen, wanneer steeds duidelijk zou worden, dat het gaat om een principieel *ander* dogmatisch denken dan dat der Reformatie. Het „Umdenken" der nieuwere dogmatiek betreft niet een uitzuivering van scholastische elementen, maar het historisch karakter van Urstand, val èn verlossing.

Vooral in de uitloopers der Schriftkritische dogmatiek wordt dit duidelijk. We hooren daarin telkens een protest tegen de *historiseering* van Urstand en zondeval. Voor wie de Schriftkritiek verwerpt is het duidelijk, dat de vraag hier gesteld mag worden, of dit protest

ook niet de afwijzing van de historiseering der *verlossing* met zich meebrengt. Er zijn er inderdaad, die ook dezen stap hebben gedaan. Zij schrappen uit het Nieuwe Testament alles, wat ook maar eenigszins wijst in de richting van de historiseering der „idee" en dus van een *historischen* Jezus. Deze methode van het radicale idealisme is volkomen consequent. Het idealisme heft niet alleen het historisch karakter van den Urstand en den zondeval, maar ook van de verlossing op. Deze consequentie wordt door hen, die Urstand en val op de een of andere wijze „actualiseeren" afgewezen met een beroep op de Godsopenbaring *in de geschiedenis.* Maar het behoeft ons niet te verwonderen, dat b.v. juist bij Brunner, die de volle consequenties van het Schriftkritisch standpunt motiveert met een protest tegen historiseering, het probleem der *historische* Openbaring nog altijd een onopgelost probleem blijft, zooals in heel de dialectische theologie.

De zelfbewuste loslating van de „Adamshistorie" in de nieuwere dogmatiek is dan ook een feit, dat in wisselwerking staat met geheel de dogmatiek, die door de principieele erkenning der Schriftkritiek wordt geleid [33]).

* *
*

Er is in het Schriftkritisch denken een merkwaardige overeenkomst ten opzichte van de „protologie" en de „eschatologie", waarover we thans nog nader willen handelen. Het is tenslotte de éene vraag, die hier beslist: de vraag naar de betrouwbaarheid der Openbaring. Men heeft wel èn protologie èn eschatologie samen gevat onder den naam „eschatologie" en sprak dan van het éene „eschaton" in onderscheiding van ònze wereld. Deze aanduiding verdient op verschillende gronden geen aanbeveling, maar we zien wel een soortgelijke problematiek van de eschatologie in de Schriftkritische dogmatiek.

B. De leer der „laatste dingen" (Eschatologie).

Ook op het terrein der eschatologie valt de groote invloed der Schriftkritiek duidelijk waar te nemen. Dit valt reeds daarom apriori

[33]) De verschillende verbanden liggen in de nieuwere dogmatiek voor het grijpen. Men denke slechts aan de leer van het Werk- en Genadeverbond, van het werk van Christus, de maagdelijke geboorte, het beeld Gods, de anthropologie enz.

te verwachten, omdat de uitspraken der eschatologie ten nauwste samenhangen met de waardeering der Heilige Schrift in verband met de toekomst van Jezus Christus.

Voor de oude, orthodoxe eschatologie was het bindend gezag der onfeilbare Schriftopenbaring van beslissende beteekenis. Er mocht dan nog allerlei verschil kunnen ontstaan over de beteekenis van bepaalde Schriftplaatsen en over de methode, die b.v. bij apocalyptische gegevens in de uitlegging moest worden gevolgd, één ding stond voor de orthodoxe eschatologie toch vast, dat het in de eschatologie ging om een geloovig verstaan en verbinden van de gegevens der Heilige Schrift, die ook in haar openbaring over de toekomst zonder kritiek moest worden aanvaard.

Wanneer nu echter de Heilige Schrift het voorwerp wordt van gematigde of radicale kritiek, dan kan het natuurlijk niet anders, of de opbouw der eschatologie zal van dit gewijzigde standpunt tegenover de Heilige Schrift den invloed ondergaan.

Dat dit inderdaad het geval is, willen we thans aantoonen.

Wanneer we daartoe ons gaan bezighouden met de nieuwe eschatologie uit onze eeuw, dan is het niet onze bedoeling, deze volledig te beschrijven. We willen de nieuwe eschatologie alleen bezien vanuit het aspect van het Schriftkritisch denken.

Maar ook zoo is het terrein nog zeer wijd. Want we staan reeds geruimen tijd midden in een herleving van de belangstelling voor de eschatologische vraagstukken en ... zoo goed als alle theologieën, die zich met de eschatologie bezighouden, staan tegenover de Schrift min of meer op kritisch standpunt.

* *
*

De vraag naar het verband tusschen nieuwe eschatologie en Schriftkritiek is vooral in *onze* dagen een zeer belangrijke. Bij een opleving der eschatologische belangstelling, zooals in onzen tijd zoo duidelijk te constateeren valt, moet uit den aard der zaak altijd de vraag worden gesteld, of in deze belangstelling zichtbaar wordt een sterker wordende binding door het gezag der Heilige Schrift, dan wel, of men onder den diepen indruk van den nóód van onzen tijd zich heeft laten verleiden tot allerlei constructies, die op een bijzondere wijze het stempel dragen van den tijd, waarin ze worden voorgedragen.

Dat in dit laatste geval een bron vol verwarring wordt aangeboord,

is duidelijk. Want dan dreigt het gevaar, dat de geloovigen niet hun eigen tijd bezien in het licht van de toekomst van Jezus Christus, maar die toekomst plaatsen in het licht van hun eigen tijd!

En dit laatste nu treedt in onzen tijd telkens weer op verrassende wijze aan het licht.

In de laatste 10 jaren verscheen een geheele reeks van studies over eschatologische onderwerpen, waarin het beeld juist van *onzen* tijd onmiskenbaar naar voren komt.

Het is nu onze taak aan te toonen, dat één der voornaamste oorzaken van de huidige eschatologische verwarring gelegen is *in de principieele aanvaarding der Schriftkritiek,* waardoor aan subjectieve constructies ruime toegang werd verleend op het terrein der eschatologie.

* *
*

Zooals er tijden geweest zijn in het theologisch denken, waarin een optimistische wereldbeschouwing voor een wezenlijke bezinning over de toekomstvragen weinig of in het geheel geen ruimte overliet, en de eschatologie verbleekte tot een onbeduidend aanhangsel der dogmatiek, zoo beleven we al sinds een aantal jaren een zoo sterk in het centrum stellen van de eschatologische vragen, dat de geheele dogmatiek schier wordt opgelost in eschatologie. Telkens vinden we een uitdrukkelijk protest tegen die theologie, waarin de eschatologie alleen maar behandeld werd als „een" locus der dogmatiek, zonder wezenlijken samenhang met het geheel en zonder *beslissende* beteekenis voor het geloof [34]).

Daartegenover werd dan geponeerd, dat het Christendom totaal eschatologisch van aard was en dat de eschatologie dan ook niet was een betrekkelijk secundair onderdeel der dogmatiek, maar veelmeer het perspectivistisch middelpunt van alle uitspraken van geloof en dogmatiek.

Niet: Christendom mèt eschatologie, maar: Christendom *als* eschatologie werd hèt parool van het nieuwe theologisch denken.

* *
*

---

[34]) K. Barth. Die Auferstehung der Toten, 1924, pag. 56 v.v.; Römerbrief, 1923, pag. 484 over „ein harmloses „eschatologisches Kapittelchen" am Ende der Dogmatik".

De eerste vraag, die zich hier aan ons opdringt, is deze: wat is de *methode* in de z.g.n. nieuwe eschatologie van onze dagen?

Het is o. a. Paul Althaus — een der voornaamste vertegenwoordigers der nieuwere eschatologie — die zich van de vraag naar de methode uitvoerig rekenschap heeft gegeven [35]).

De methode der eschatologie is volgens Althaus dezelfde als in alle andere onderdeelen der dogmatiek. Toch is het noodzakelijk deze methode hier opnieuw scherp in het licht te stellen, omdat de consequenties van het Luthersche Schriftprincipe aan geen leerstuk zoo weinig ten goede zijn gekomen als aan de eschatologie. Vooral op het terrein der laatste dingen verviel men nl. meermalen tot een biblicisme in de methode. Men nam dan allerlei bijbelsche toekomstgedachten zonder nadere theologische fundeering in de eschatologie op, maar toonde daarmee geen oog te hebben voor het eigenlijke probleem van een Christelijke eschatologie.

Natuurlijk — aldus Althaus — zijn we voor onze eschatologie aangewezen op het Woord Gods in de Heilige Schrift, maar het is beslist onmogelijk om tot een zuivere eschatologie te komen door een simpele systematiseering der Schriftgegevens.

We zijn aangewezen op „das biblische Wort in seiner Ganzheit" in geheel de dogmatiek en dus ook in de eschatologie, maar... wat hebben we hier onder te verstaan?

De bron der eschatologie is voor Althaus de belofte Gods, maar hierbij moet altijd worden bedacht, dat deze belofte niet zonder meer identiek is met de profetische beloften en apokalyptische toekomstbeelden der Schrift [36]).

Hier grijpt Althaus' Schriftbeschouwing reeds beslissend in bij den opbouw zijner eschatologie.

Het is nl. z. i. onmogelijk om op biblicistische wijze de profetische uitspraken en beelden van het einde zonder meer als beloften Gods op te vatten, ze tot een systeem samen te vatten en tot eschatologie te verwerken.

Deze methode is niet alleen in strijd met de Luthersche opvatting van het Woord Gods, maar eveneens met de feitelijke hoedanigheid der Heilige Schrift.

---

[35]) P. Althaus. Die letzten Dinge, 1933[4], Cap. 3 en R. G. G. II, e.v. Eschatologie, pag. 355 v.v.

[36]) Althaus. Die letzten Dinge, 1933, pag. 62.

Want de profetische uitspraken der Heilige Schrift vormen niet een eenheid. Allerlei verschillen, ja zelfs onloochenbare tegenstrijdigheden, doen zich voor. En er is dus een *maatstaf* noodig om in de bijbelsche gegevens schifting aan te brengen.

„Sie (nl. de Nieuwtestamentische profetie) erfordert selber ein Prinzip, um sie in ihrer sachlichen Echtheit und Einheit zu erkennen um aus den Weissagungen die Weissagung Gottes zu hören, die Quelle und Norm unseres eschatologischen Denkens ist" [37]).

Ons „ja" tegenover den canon moet door een kritisch vragen heen, want... de bijbelsche apocalypsen zijn aan de laat-Joodsche verwant en naar vorm en inhoud in menig opzicht door Oostersche traditie beïnvloed [38]).

Maar ook de woorden van Jezus over de toekomst vormen niet zonder meer een houvast voor den opbouw der eschatologie. We kunnen die woorden zelfs niet als vaste kern en maatstaf gebruiken. Want reeds de evangeliën toonen ons niet zuiver den historischen Jezus, maar stellen hem in het licht van zijn latere heerlijkheid. Ook in de eerste drie evangeliën kunnen de woorden van Jezus niet scherp worden onderscheiden van wat de verhoogde Christus door zijn Geest tot de Gemeente zegt. Maar bovendien, al zouden we op goede gronden overtuigd zijn, dat we in Markus 13 en parallelle plaatsen de stem van den historischen Jezus beluisteren, dan nòg blijft, omdat we de menschheid van Jezus niet *docetisch* mogen loochenen, de vraag op haar plaats „nach der zeitgeschichtlichen Bestimmtheit und Begrenztheit seiner Zukunftsworte".

* *
*

Zoo schijnt dus van alle zijden de grondslag der eschatologie onzeker te worden en de deur voor het subjectivisme te zijn geopend.

Want, als zelfs de woorden van Christus ons niet onfeilbaar den weg wijzen, omdat we ook daarin „de stem" van de eerste gemeente beluisteren, op welke wijze is dan eenige zekerheid te vinden?

Ook Althaus zoekt naar een houdbaren grondslag voor zijn escha-

---

[37]) Althaus a.w., pag. 62.

[38]) Althaus. „Durch auszerbiblische orientalisch-religionsgeschichtliche Tradition bestimmt".

tologie. Het principe, de maatstaf, dien hij hanteert is: „de belofte, die Jezus Christus de Gekruisigde en Opgestane zelf is" [39]).

Dat wil niet zeggen, dat Althaus uit bepaalde niet-eschatologische gedachten van Christus conclusies wil trekken voor de eschatologie. Neen, de belofte van Christus, die samenhangt met zijn kruis en opstanding, komt tot ons in het getuigenis van Christus en dus ook in zijn woorden over de toekomst. Maar... we moeten zoeken naar den samenhang van deze woorden over de toekomst mèt het Woord Gods in Jezus Christus als Gekruisigde en Opgestane.

Dezen weg gingen ook de apostelen. Zij beriepen zich maar niet op enkele losse woorden van Christus, maar zochten het verband met de groote gedachten van het geloof [40]).

Deze samenhang nu van de toekomstgedachten met de werkelijkheid des heils in Christus is het allesbeheerschende in den opbouw eener Christelijke eschatologie [41]). Want langs dezen weg vinden we een zuiveren maatstaf, waardoor we aan alle biblicisme kunnen ontkomen.

Immers, in het licht van dezen samenhang kunnen we onderscheiden tusschen wat wèl en wat gèèn beteekenis heeft in elkaar tegensprekende gedeelten van het bijbelsche getuigenis. We leeren zoo onderscheiden tusschen beeld en zaak, tusschen het wezenlijke van een gedachte en haar inkleeding onder den invloed van een bepaalden tijd.

---

[39]) Althaus. Die letzten Dinge, pag. 64.

[40]) Althaus. Die letzten Dinge, pag. 65. Men vergelijke hiermee, wat we lezen bij Althaus, dat Johannes ons laat zien het „Werdegesetz der urchristlichen Eschatologie", als hij zegt, dat de Geest de toekomende dingen zal openbaren (Joh. 16 : 13). Hoe Althaus dit verstaat, blijkt uit deze toevoeging: „Man sieht, wie lebendig und frei der Offenbarungsgedanke gefaszt ist. Der Geist, der das kommende verkündigt, ist gewisz der Geist Jesu, aber er kann mehr, Neues, Anderes sagen, als was die überlieferten Jesusworte bieten".

[41]) We worden hier sterk herinnerd aan het „was Christum treibet" van Luther, dat bij Althaus in een zéér kritischen vorm terugkeert. Weliswaar spreekt hij van het gevaar, dat er gewerkt wordt „met einem verkürzten Prinzip für die Aneignung der biblischen Eschatologie" en zegt, dat tegenover dit gevaar altijd weer de *letter* der Schrift naar voren moet komen, want het genoemde principe moet *uit* de Schrift worden verkregen. Dat neemt echter niet weg, dat dit altijd weer opnieuw te verwerven principe toch ook ons vrij maakt, „frei zu theologischer Kritik, wie Luther sie übte".

Althaus sluit zich, zooals op menig punt, ook hier aan bij Kähler (Die letzten Dinge, 1933, pag. 69).

Zoo wil Althaus ook in de *methode* zijner eschatologie vrij zijn in het toepassen van een theologische kritiek en het steeds weerkeerend contact met de Schrift zal er voor moeten behoeden het bijbelsche getuigenis subjectivistisch te interpreteeren.

Een der belangrijkste onderdeelen, waarin we den invloed der kritiek op het eschatologisch dogma kunnen waarnemen, is gelegen in zijn scherpe kritiek op de z.g.n. endgeschichtliche Eschatologie.

„Endgeschichtlich" is voor Althaus alle eschatologie, die de parousie ziet in het *verlengde* van onze geschiedenis. De toekomst — aldus deze opvatting — moge een gebeuren zijn van buitengewone beteekenis, ze valt niettemin in onze geschiedenis. Ze moge de nieuwe wereld inluiden, toch is ze als toekomst van Christus niet die nieuwe wereld zèlf. Ze is een historisch gebeuren. Daarmee is niet gezegd, dat de parousie door de endgeschichtliche eschatologie gezien wordt als voortkomend uit de ontwikkeling van de geschiedenis langs immanenten weg en door immanente krachten.

Neen, men kan zelfs aannemen, dat ze alleen tot stand komt door een daad van den verhoogden Christus, maar... die daad is dan toch een komen in onze historie, een dag, de dag van Jezus Christus.

Tegen deze beschouwing brengt Althaus ernstige bezwaren in.

Want voor hem is de parousie een *onhistorisch* gebeuren. Onhistorisch niet in dien zin, dat hij haar wil vervluchtigen tot een onwerkelijke idee en haar alle werkelijkheid wil ontzeggen, maar in dezen zin, dat ze niet meer behoort tot onze historie.

Immers de parousie heft de geschiedenis op.

Ze is het einde van de geschiedenis. Niet in dien zin, dat ze genoemd zou kunnen worden het allerlaatste gebeuren in de menschelijke geschiedenis (Endgeschichte), maar ze is als de eeuwigheid de niet zelf tot de historie behoorende *opheffing* van den tijd en de historie [42]).

Wat is van deze beschouwing van Althaus de achtergrond?

Ze vloeit z. i. direct voort uit het wezen van de geschiedenis en der openbaring.

Wie geschiedenis zegt en in verband daarmee: historische openbaring, zegt altijd tegelijkertijd: verberging, kenosis. God wil de menschheid leiden tot gemeenschap met Hem, maar Hij wil dat doen

---

[42]) Vgl. Dr K. Schilder. Wat is de hemel? 1935, pag. 33 v.v.

niet in den weg der aanschouwing, maar in den weg des gelóófs. Daarom openbaart Hij Zijn heerlijkheid altijd als Verborgenheid en geeft Hij Zijn openbaring in de geschiedenis altijd als *Woord* [43]). De verberging (en vernedering) is niet maar een toevallig en bijkomstig moment in de Goddelijke Openbaring, maar ze is *wezenlijk* met haar gegeven. Omdat de openbaring ingaat in de geschiedenis, is ze noodwendig een verberging der Goddelijke heerlijkheid.

En waar nu de toekomst een onthulling is van Christus' macht en heerlijkheid, daarom kàn deze onmogelijk een „historisch" karakter dragen. Ze kàn niet zelf tot de historie behooren, maar slechts aan den rand en als opheffing der geschiedenis openbaar worden.

Een onmiddellijk gegeven, aanschouwelijke openbaring Gods binnen het raam van onze geschiedenis is ondenkbaar in verband met de „Gestalt", het karakter, de bepaaldheid onzer Geschiedenis.

Evenmin als de „Urstand" tot de geschiedenis behoorde, evenmin behoort de „Vollendung" er toe. Onze historie is als het diepe dal tusschen twee hemelhooge bergen, met dit verschil, dat er geen contact tusschen dal en bergtoppen mogelijk is.

Want het dal, waarin wij leven, is de plaats van de paradox, van de antinomie in onze verhouding tot God. God kòmt wel tot ons, maar alleen in de knechtsgestalte van Zijn openbaring. Hij woont onder ons en zoekt ons in den weg des geloofs, doordat Hij Zijn majesteit verbergt in de omhulling van het „vleesch". Wij moeten wandelen in gelóóf.

Door deze grondwet is heel de menschelijke geschiedenis beheerscht tot aan de toekomst van Christus. Het is en blijft een leven „onder het kruis". Alleen ligt in den Gekruisigde en Opgestane de *waarborg*, dat deze antinomie in onze verhouding tot God zal worden opgeheven, dat de verborgenheid van Gods openbaring zal worden weggenomen en het geloof zal overgaan in aanschouwen.

Maar hierbij is eerste eisch, dat we zien, dat de ontlediging van God in Zijn openbaring niet is — aldus Althaus — een vrij door God zelf gekozen phase Zijner tegenwoordigheid, maar vanuit het wezen der geschiedenis de éénige mogelijkheid om met menschen in gemeenschap te treden. De opheffing der verborgenheid brengt maar niet een verbreken van den „vorm" dezer wereld met zich mee,

---

[43]) Althaus. R.G.G. II[2] s.v. Eschatologie, pag. 358.

maar is die verbreking zelf en kan zonder die verbreking niet intreden.

* *
*

Wanneer we deze en dergelijke beschouwingen bij Althaus lezen in het grondbestek van zijn eschatologie, dan worden we getroffen door het feit, dat we hier voor den opbouw der eschatologie niet het uitgangspunt zien ingenomen in de Heilige Schrift. Een exegese van de verschillende Schriftplaatsen over de toekomst vinden we bij Althaus nergens. Voorzoover zijn werk over bepaalde teksten spreekt is het toch slechts terloops, nu eens ter illustreering van een probleem, dan weer ter aposteriorische bevestiging van een uitgesproken gedachte. Althaus volgt een geheel andere methode. Hij gaat uit van een bepaalde beschouwing over het *wezen der geschiedenis en der Openbaring* en geeft van daaruit de grondlijnen aan voor het *raam* der op te bouwen eschatologie. Daardoor nestelt zich in den onderbouw van Althaus' eschatologie een gevaar. Want nu wordt deze beschouwing het raam, waarin de verschillende Schriftgegevens worden ingepast of waarnaar ze worden gekritiseerd.

Dat we hier inderdaad staan voor hèt probleem van Althaus' eschatologie, blijkt duidelijk, wanneer we nog wat nader op zijn grondgedachten ingaan en dan vooral de vraag stellen, hoe Althaus zijn principieele, eschatologische visie achteraf confronteert met enkele gegevens over de toekomst *in de Heilige Schrift.*

* *
*

Het ligt bij het constateeren van het „onhistorisch" karakter der parousie voor de hand, dat deze grondgedachte van Althaus' eschatologie haar consequenties heeft voor de vraag, in hoever er van een voorbereiding van die toekomst *in onze geschiedenis* kan worden gesproken.

Deze vraag houdt een aantal vragen in van groot belang voor heel de eschatologie.

Kan er b.v. gesproken worden van een rijpen in de geschiedenis in de richting van de toekomst van Jezus Christus en is er dus een zekere continuïteit tusschen onze geschiedenis en de toekomstige openbaring van de heerlijkheid van Christus? Zijn er teekenen, vóór-

teekenen, waarbij het wel niet mogelijk is den datum van Christus' komst te berekenen, maar waardoor onze aandacht toch wel ten zeerste gespannen wordt op het feitelijk verloop der historie? Of is het dal zóó ver van de toppen der bergen verwijderd, dat er alleen maar is: het dal, waarin wij wonen, waarin alleen maar — zonder rijpend proces — kan worden ingewacht de onthulling van Gods heerlijkheid?

Wat is de beteekenis van „de teekenen der tijden"? Deze vraag krijgt voor ons doel groote beteekenis juist, omdat deze „gegevens" ons door de Schrift worden voorgelegd en het is nu de vraag, hoe Althaus deze Schriftgegevens ziet. Uitvoerig heeft Althaus zich van dit probleem rekenschap gegeven en nergens duidelijker dan hier blijkt het gevaar van een theologie, die van uit een Schriftkritisch standpunt haar eschatologie gaat opbouwen.

* *
*

Het scherpst kan de beschouwing van Althaus over de voorteekenen worden gekarakteriseerd door te zeggen dat hij deze voorteekenen restloos „actualiseert". Deze actualiseering hangt ten nauwste samen met den nadruk, waarmee hij bepleit, dat alle toekomstverwachting „Naherwartung" is. De toekomstverwachting is niet gericht op een ver van ons verwijderden tijd, maar ze staat tegenover de toekomst als tegenover een „gebeuren", dat elk oogenblik kan intreden.

Elke chronologisch nadere aanduiding door middel van bijbelsche gegevens is volstrekt onmogelijk, omdat zoo de actualiteit van de toekomstverwachting te loor zou gaan.

Wel spreekt de Schrift van allerlei „teekenen der tijden", maar deze worden nu door Althaus met een verbluffende vrijmoedigheid „actueel" verstaan.

Althaus noemt als zoodanig: de voltooiing der missie, het toenemen van den tegenstand tegen Christus, vooral in de verschijning van den Antichrist en tenslotte de voorloopige voltooiing der gemeente in het duizendjarig rijk (chiliasme).

Wat het eerste „teeken" betreft nl. het prediken van het evangelie aan alle volken, voordat het einde komt, dit woord van den Heiland in Mattheüs 24 : 14 wordt door Althaus met allerlei reserves omringd.

Hij weet er geen weg mee. Meer dan een roeping tot het prediken van het evangelie kan hij er niet in vinden en in ieder geval hebben we hier niet te maken met een bepaald tijdstip in de geschiedenis, dat eens zal zijn aangebroken kort vóór de wederkomst van Christus[44]).

In de tweede plaats het „voorteeken" van den Antichrist. Althaus vindt in de gedachten der Schrift over den Antichrist geen harmonie. Terwijl Paulus in den Antichrist een menschelijk persoon ziet, duidt hij bij Johannes een groep van dwaalleeraars aan. Maar één ding acht Althaus in geheel het Nieuwe Testament aanwezig nl. de volstrekte actualiteit van den Antichristverwachting.

We hebben volgens het Nieuwe Testament den Antichrist te zoeken in het héden, of in de dreigende mogelijkheden van mòrgen. We kunnen hem ontdekken in de daemonie van den staat, die zichzelf proclameert tot hoogste autoriteit of in de daemonie van de maatschappij of in de daemonie der religie, als zij de vreeze Gods en het kruis van Christus vergeet, òf in de daemonie der kerk, die in de plaats van een kerk onder het kruis een triumfeerende kerk wil zijn.

Dit alles kàn de Antichrist zijn en het „anti" komt uit in den wil om Christus te verdringen en met Hem te concurreeren.

Alleen zóó heeft de Antichristverwachting werkelijk actualiteit. Zoo alleen heeft de gedachte aan den Antichrist bitteren ernst. De boodschap aangaande den Antichrist is niet een mededeeling over een Antichrist, die ééns komen zal, misschien na een heel langen tijd, maar het gaat om een existentieel kennen, een existentieele oproep tot bitteren strijd in het *heden*.

Daarom bestrijdt Althaus ook met klem, dat er op grond van allerlei gegevens van een toenemen van het booze, van een hoogste concentratie van het antichristelijke in den eindtijd kan worden gesproken. Wie dat aanneemt, is bezig met een theorie over de wereldgeschiedenis en staat niet meer in de „biblische Haltung".

De gedachte van het toenemen van het kwaad in de toekomst moet geheel uit de theoretische sfeer worden uitgenomen en in de existentieele sfeer worden overgezet. We moeten met de *mogelijkheid* rekenen, dat de zwaarste strijd nog komt. We weten dat niet, maar we moeten op de mogelijkheid voorbereid zijn en bereid zijn om dan dien strijd te voeren. Maar de eschatologie, die weigert „van de laatste

---

44) Althaus. Die letzten Dinge, pag. 270 v.v.

periode der geschiedenis te handelen", kan nimmer in een theoretisch „weten" spreken over een uiteindelijke openbaring van de machten der zonde in den Antichrist. Ze kan de verwachting van den Antichrist alleen opnemen door deze verwachting te actualiseeren.

* * *

In de derde plaats spreekt Althaus nog over het chiliasme. De gedachte der voorloopige voltooiing in het millennium kan men z. i. niet daardoor weerleggen, dat men tracht aan te toonen, dat ze in de Schrift niet voorkomt. Want in Openb. 20 komt deze gedachte inderdaad voor.

Maar het ligt voor de hand, dat Althaus van een in onze geschiedenis aanbrekend rijk van voorloopige heerlijkheid — ecclesia gloriae — niet wil weten en dat van dit millennium in zijn opvatting over het wezen der geschiedenis en der openbaring geen sprake kan zijn.

Wel schuilt er in het chiliasme z. i. een verborgen waarheid, die ook de eschatologie niet zonder schade kan verwaarloozen.

Het chiliasme drukt onze verantwoordelijkheid voor deze wereld uit. Tegenover een mystisch en spiritualistisch prijsgeven van deze wereld drukt het chiliasme, wanneer het actueel, existentieel wordt verstaan, een positieve relatie tot deze wereld uit. Geen theoretisch chiliasme met een duizendjarig rijk als voorteeken in den eindtijd, maar slechts „actueel" chiliasme heeft recht op een plaats in de eschatologie.

* * *

Wanneer we ons rekenschap geven van den opbouw van Althaus' eschatologie, dan treft het ons, dat hier zoo uiterst weinig gevonden wordt van serieus Schriftonderzoek.

Althaus heeft heel wat aanmerkingen op Kliefoth's eschatologie [45]) en één van zijn ernstigste bezwaren is wel, dat Kliefoth den bijbel opvat als een „leerboek" voor de eschatologie. Maar wie Kliefoth's uitvoerig Schriftonderzoek vergelijkt met Althaus' concepties komt

---

[45]) Althaus. Die letzten Dinge, 1933, pag. 68—69: „Die Bibel wird als Lehrbuch der Eschatologie aufgefaszt, die biblische Prophetie als wesentlich einstimmige und unfehlbare Voraussage der kommenden Dinge. Sichtung innerhalb ihrer kommt nicht in Frage".

tot de conclusie, dat de oude eschatologie reeds door dat *Schriftonderzoek* een veel betrouwbaarder indruk maakt.

Het is bij Althaus alles veel meer simplistisch. Hij is veel spoediger dan Kliefoth klaar met allerlei gegevens der Schrift. Hij bekommert zich zelfs in het geheel niet om wat de Schrift zegt over de aardbevingen, pestilentiën, de oorlogen en de geruchten van oorlogen. Hij bouwt zijn beschouwing over de teekenen der tijden niet op uit de concrete „teksten" der Schrift, maar construeert eerst een bepaald „eschaton" en legt dit eschaton dan als kritischen maatstaf aan bij de gegevens der Schrift.

Hoe duidelijk blijkt hier bij Althaus de werking der Schriftkritiek in de dogmatiek. Het resultaat is een zeer versmald dogma met een uitgesproken subjectivistischen inslag.

Natuurlijk leeft ook deze eschatologie van allerlei waarheidselementen en ze beroept zich dan ook op de gegevens der Schrift b.v. op de boodschap der Schrift, dat het einde „nabij" is en op de Schriftuurlijke verhouding tusschen geloof en aanschouwen.

Maar *dit* is het fundamenteel-onzuivere in Althaus' eschatologie, dat van een ernstig Schriftonderzoek geen sprake is. De Heilige Schrift is niet meer bron in den stricten zin van het woord, maar achtergrond. Ondanks den nadruk, dien Althaus legt op het noodzakelijk bijbelsch karakter van de eschatologie en op het verband der eschatologie met de gedachten van Jezus Christus en de apostelen, is er niettemin door zijn reserves tegenover de Schrift van een ernstig vragen naar wat de Schrift ons omtrent de toekomst van Christus zegt, geen sprake.

Het hanteeren van het door hem geconstrueerde schema verduistert den blik op de Schrift. Met behulp van allerlei zuiver kritische motieven valt het hem niet moeilijk een eschatologie te construeeren, waarin zijn schema in alle richtingen kan functionneeren. Nu eens is het de onderscheiding tusschen waarzegging en profetie [46]), dan

---

[46]) Over deze onderscheiding zie: Althaus. Die letzten Dinge, 1933, pag. 257 v.v.: „Wir unterscheiden die beiden Begriffe so, dasz Weissagung die geistgeschenkte, prophetische Einsicht in das Notwendige, Wahrsagung die Voraussage geschichtlicher Einzelheiten und ihrer Folge bedeutet".

Het „Urchristliche Schriftbeweis" voor Jezus' Messianiteit, voorzoover het berust op de „Wahrsagung" is volgens Althaus „in ihrem Werte fragwürdig" (pag. 258).

De „Wahrsagung" is „ein wesentliches Merkmal des heidnischen Offenbarungs- und Inspirationsgedankens" (pag. 259).

weer die tusschen de synoptici en Johannes, dan weer tusschen Jezus en de apostelen of allerlei verschillen, die uit „zeitgeschichtliche" invloeden zijn ontstaan.

Zoo was het b.v. te verwachten, dat wie zich bezighoudt met de vragen van den eindtijd, zich toch in ieder geval uitvoerig zou rekenschap geven van het bekende hoofdstuk 2 Thess. 2.

Juist in verband met Althaus' grondidee van de „Naherwartung" was een dergelijk exegetisch onderzoek beslist onmisbaar.

Immers: hier keert Paulus zich tegen een beschouwing over de parousie bij de Thessalonicenzen en wijst met grooten nadruk op datgene, *wat eerst nog komen moet.*

Paulus wijst er op, dat aan den dag van Christus' wederkomst nog moet voorafgaan de komst van den afval en de openbaring van den mensch der zonde. De Antichrist wordt nog weerhouden, maar als de wederhouder zal zijn weggenomen, dàn zal de goddelooze worden geopenbaard. Hier staan we voor een Openbaringsgedachte, die met Althaus' beschouwing over de actualiteit in lijnrechten strijd is. Dat wil niet zeggen, dat Paulus hier in strijd komt met de boodschap der Schrift, dat het einde nabij is, maar dat houdt wèl in, dat de actualiteit, die de toekomst van Christus voor de gemeente bezit, *niet* uitsluit een voorbereiding in verschillende horizontaal te denken phasen der historie.

Nu heeft Althaus zich — zij het kort — met dit hoofdstuk in zijn systematische beschouwingen beziggehouden.

Hij wijst er op, dat Paulus in 2 Thess. 2 aan de dweepersche verwachting der parousie een „nog niet" heeft toegeroepen.

En hij voegt er aan toe, dat hier de historische tusschenruimte tusschen heden en toekomst grootere beteekenis verkrijgt dan in de eschatologische redevoeringen van Jezus. Maar beteekenis in den opbouw der eschatologie krijgt dit gegeven voor Althaus niet. Al wat hij vindt in de Nieuw-Testamentische bronnen in verband met het „nog niet" is voor Althaus een openbaring *van de worsteling der eerste gemeente met het probleem van het uitblijven der parousie.*

Het is hetzelfde probleem, dat Althaus ook aanwijst in de synoptische evangeliën, waarin men af en toe de „Naherwartung" van Christus corrigeerde en zóó plaats maakte voor een historische tusschenruimte.

Zulk een correctie vinden we b.v. in Lukas 21 vers 9, waar niet

Christus zelf, maar *de correctie der gemeente* het woord zou hebben geschapen: niet terstond is het einde.

* *
*

Bij deze methode, *die door de principieele aanvaarding der Schriftkritiek mogelijk werd,* leveren natuurlijk ook de gegevens der Schrift in 2 Thess. 2 voor Althaus geen onoverkomelijke moeilijkheden meer op. De kritiek baant hier uit èlke impasse een uitweg.

* *
*

We stonden iets uitvoeriger bij Althaus stil, omdat zijn opvatting een frappant voorbeeld biedt van de combinatie van Schriftkritiek en eschatologie. Toch is dit voorbeeld slechts één uit vele. Bij verschillende nieuwe vormen der eschatologie treffen we een soortgelijke houding aan tegenover de Schrift.

En wat we reeds bij Althaus met een enkel woord memoreerden, treft ons ook bij anderen, dat ze nl. in felle oppositie staan ten opzichte van het z.g.n. „biblicisme".

Wat hebben we onder dit *„biblicisme"* te verstaan?

Het gebruik van dezen term is hier niet direct helder. In ieder geval wordt er niet mee bedoeld die richting in het theologisch denken, die met voorbijgaan van de historisch dogmatische ontwikkeling wil terugkeeren tot de pure bron der Heilige Schrift. Bij de aanduiding: *biblicistische eschatologie* staat het probleem van de verhouding: Schrift en Confessie geheel op den achtergrond [47]).

Wanneer men tegenwoordig van biblicistische eschatologie spreekt [48]), dan bedoelt men daarmee elke beschouwing, *die een eschatologie wil opbouwen in den weg van een reproduceeren en systematiseeren van den Schriftinhoud.* Of men dit meent te kunnen

---

[47]) De oorzaak van het feit, dat men hier van „biblicistische eschatologie" is gaan spreken (het spraakgebruik is vrij algemeen) zal wel liggen in het feit, dat biblicisten als Bengel, Oetinger en Auberlen sterk eschatologisch waren georienteerd. De verbindingslijn ligt dan in het eene moment der biblicistische Schriftbeschouwing, dat ze de H. Schrift als een *organisme,* een *leersysteem* wilden opvatten. Wanneer de nieuwe eschatologen van biblicisme spreken, hebben ze het oog op een bepaald Schriftgebruik en denken ze in het geheel niet aan meer of mindere appreciatie van de belijdenis.

[48]) Vgl. F. Traub. Die Christliche Lehre von den letzten Dingen Z. f. Theol. u. Kirche, 1925, pag. 40; Althaus a.w., pag. 249 v.v.

doen op grond van bepaalde teksten, of op grond van het geheele organisme der Heilige Schrift, doet principieel niet ter zake. In beide gevallen kan (in den gedachtengang der nieuwe eschatologie) dit „biblicisme" als „exegetisch positivisme" worden aangeduid [49]).

Algemeen wordt er nadruk op gelegd, dat men dit „biblicisme" niet meer kan aanvaarden, omdat men z'n vóóronderstelling niet meer accepteeren kan nl. de identificatie van Schrift en Woord Gods [50]).

Nu valt het ons in de teekening van dit z.g.n. biblicisme bij meerderen op, dat men de houding der „biblicistische" theologen niet geheel zuiver weergeeft. Men wekt den indruk, dat het hier gaat om een beschouwing, die in de Schrift als 't ware een complete eschatologie aanwezig acht en die dus alleen maar uit de Schrift behoeft af te lezen om dezen laatsten locus der dogmatiek te vullen.

Maar zoo wordt de strijd tusschen de nieuwe eschatologie en het z.g.n. „biblicisme" toch niet duidelijk. Want het gaat er niet om, dat de eschatologie uit de Schrift kan worden „afgelezen", maar om de vraag, of de Schrift waarlijk *bron* is der eschatologie. Evenmin als we in de Schrift een Christologisch, trinitarisch of anthropologisch dogma vinden, evenmin kunnen we van een eschatologisch dogma *in* de Schrift spreken.

Maar wel gaat het hier om *dit* ernstig geding tusschen nieuwe eschatologie en „biblicisme", dat de Schrift volgens de nieuwe eschatologie slechts tot op zekere hoogte bron der eschatologie is [51]), terwijl volgens het z.g.n. „biblicisme" de opbouw der eschatologie *volstrekt* aan het geschreven Woord Gods is gebonden.

---

[49]) Vgl. Althaus. Die letzten Dinge, 1933, pag. 70.

[50]) Vgl. Georg Hoffmann. Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, pag. 9: „Es musz also dabei bleiben: Nur wenn die Gleichung: Bibelwort = Wort Gottes, zu Recht besteht d. h. nur unter Voraussetzung der Verbalinspiration, ist die biblizistische Begründung der Eschatologie haltbar. Da nun die Lehre von der Verbalinspiration heutzutage allgemein aufgegeben ist, läszt sich als Ergebnis feststellen: Mit Bibelaussagen allein kann man keine Eschatologie begründen. Der Biblizismus ist in jeder Form als methodische Begründung der Eschatologie abzulehnen".

[51]) Hoffmann spreekt b.v. van het „unverrückbare Wahrheitsmoment der biblizistischen Eschatologie" nl. dat de zekerheid omtrent de eeuwigheid niet gegrond kan worden op postulaten, maar op de belofte Gods, zoodat ook in de eschatologie geldt de reformatorische stelling: ut verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo.

Hoffmann a.w., pag. 9—10. Maar: het Woord Gods wordt nu in de „biblicistische" Eschatologie ten onrechte vereenzelvigd met de letter der Schrift.

En nu ligt juist *hier* het beslissende conflict, dat ten diepste samenhangt met het probleem van de aanvaarding der Schriftkritiek [52]).

De nieuwe eschatologie heeft in haar kritiek op het „biblicisme" de normatieve beteekenis der *gansche* Schrift losgelaten. Het moge waar zijn, dat de z.g.n. biblicistische eschatologie hier en daar te simpel, te eenlijnig is geweest in haar verstaan en haar systematiseering van de gegevens der Heilige Schrift [53]), maar daarmee is de nieuwe eschatologie in haar strijd tegen de biblicistische eschatologie toch nog allerminst gerechtvaardigd.

Hiertoe zou zij in de allereerste plaats een bevredigend antwoord moeten geven op de *normvraag* in de eschatologie. En het is juist deze normvraag, die de Schriftkritische eschatologie onmogelijk kan beantwoorden [54]). Reeds op dien grond zou men in de nieuwe eschatologie meer bescheidenheid mogen verwachten in haar kritiek op de biblicistische eschatologie.

Weliswaar is zij zelf van meening, op de normvraag een alleszins bevredigend antwoord te kunnen geven. Maar het blijkt ook in allerlei spanningen binnen het raam der nieuwe eschatologie telkens weer, dat het normprobleem, ook in de eschatologische vragen, een gecompliceerd vraagstuk blijft.

Een frappant voorbeeld van den strijd rondom de norm in de eschatologie is de strijd tusschen *Stange* en *Althaus,* twee theologen, die over allerlei eschatologische vragen jaren achtereen met elkaar hebben

---

[52]) Vgl. C. Stange. Das Ende aller Dinge, 1930, pag. 204: „Es ist gewisz richtig, dasz an keinem Punkte das dogmatische Problem der Schriftautorität so ernst und dringlich wird wie gerade in der Eschatologie".

[53]) Dit gevaar is zonder twijfel niet denkbeeldig. Men kan nl. alle uitspraken der Heilige Schrift gaan zien op hetzelfde niveau en dan die gegevens als een aantal soortgelijke uitspraken gaan systematiseeren, zonder bij elke uitspraak zich rekenschap te geven van de vraag, welke plaats zulk een uitspraak heeft in het geheele „organisme" der Godsopenbaring. Men denke b.v. aan de Oud-Testamentische eschatologie en aan het probleem van het Chiliasme, dat met het verstáán der Schriftuitspraken zoo nauw samenhangt. Maar de vervlakking der Godsopenbaring tot een aantal uitspraken, die alleen maar behoeven te worden opgeteld, behoort niet wezenlijk bij de overtuiging, dat gehéél de Schrift normatief gezag heeft.

[54]) Vgl. Traub. Die Chr. Lehre von den letzten Dingen. Z. Th. K., 1925, die zegt, dat de „einzelne Schriftstelle" moet worden bezien vanuit dit aspect: „ob und in welchem Masz sie den Glauben an die Offenbarung zum Ausdruck bringt und danach richtet sich das Masz ihrer Autorität", pag. 41. Vgl. ook pag. 92: „nur solche Schriftaussagen kommen in Betracht, welche mit der in der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung in innerem Zusammenhang stehen".

gepolemiseerd. Ons interesseert hier vooral de kritiek, die Stange heeft uitgeoefend op de oplossing inzake het normprobleem, die Althaus ons biedt.

Zooals we zagen, kan Althaus de binding der eschatologie aan het gezag der Schrift alleen maar als „biblicisme" afwijzen. Zijn uitgangspunt is de „Christustatsache", de Gekruisigde en de Opgestane. Niet de gansche Schrift als bron der eschatologie, maar dit feit van kruis en opstanding, *zooals* èn *voorzoover* dit ons door de Heilige Schrift wordt betuigd.

Tegenover deze beschouwing stelt Stange zijn protest. En al kunnen we ons allerminst met Stange's eigen eschatologie vereenigen, toch liggen er in zijn kritiek op Althaus waardevolle momenten. Hij maakt nl. bezwaar tegen de wijze, waarop Althaus met het Nieuwe Testament omspringt en waarop hij b.v. spreekt over uitdrukkelijke woorden van Jezus over de toekomst. Althaus isoleert z. i. op bedenkelijke wijze de „Christustatsache" uit het geheel der Godsopenbaring en wil door selectie komen tot een zuivere uitdrukking van de Christelijke hoop. Maar langs dezen weg gaat hij eigenlijk uit van de gedachte, dat wij tot grooter zuiverheid kunnen komen, dan de Nieuwtestamentische getuigen zelf.

De kritiek op den bijbel is volgens Stange geen objectieve wetenschap, maar „vielmehr Ausdruck des religiösen Verhältnisses der jeweiligen Zeit" [55]).

Daarom komen we met een selectie vanuit de „zeitgeschichtliche" gebondenheid van Jezus en de apostelen niet uit. Zijn *wij* niet evenzeer zeitgeschichtlich gebonden en kunnen wij dus tot een resultaat komen, dat méér waarde heeft dan de nieuwtestamentische getuigen? [56])

Deze kritiek van Stange op Althaus raakt inderdaad een teere plek van Althaus' eschatologie. Het is de kritiek van een theoloog, die zelf allerminst staat op het standpunt der orthodoxe Schriftbeschouwing, maar die toch ziet, dat bij Althaus de normvraag onbeantwoord blijft [57]).

* * *

[55]) C. Stange. Das Ende aller Dinge, 1930, pag. 209.

[56]) Stange, a.w., pag. 209.

[57]) Over Stange's eigen standpunt zie men vooral pag. 209, waar we Stange tot de conclusie zien komen: „Man soll deshalb ganz darauf verzichten, eine Theorie über die Ableitung der dogmatischen Gedanken aus der Schrift aufzu-

Het was in het bovenstaande onze bedoeling aan te toonen, dat de aanvaarding der Schriftkritiek noodwendig haar stempel zet op het eschatologisch dogma.

De nieuwe eschatologie staat slechts in schijn sterk. Velen zijn haar bijgevallen in haar protest tegen het mechanisch, intellectualistisch en positivistisch Schriftbewijs en men was er van overtuigd, dat de moeilijkheden en spanningen, door het loslaten van het volstrekte Schriftgezag ontstaan, moedig onder oogen moesten worden gezien en dat van een terugkeer naar de oude „biblicistische" eschatologie geen sprake zou kunnen zijn.

Maar tegelijkertijd werd door dit protest een weg ingeslagen, waardoor het dogma zelf in gevaar kwam. Vooral, omdat op deze wijze de poort geopend werd voor een eschatologie, waarin niet de Schrift, maar het beeld van den tijd een domineerende plaats verkreeg. De gegevens der Heilige Schrift werden niet langer uitgangspunt, maar kregen de functie het ontworpen schema te *illustreeren*.

Het is voor heel de nieuwere eschatologie kenmerkend, dat het Schriftbewijs geheel op den achtergrond komt. Dit moge voor een deel te verklaren zijn uit reactie tegenover een mechanisch hanteeren van Schriftgegevens, maar hangt toch vooral met heel de instelling samen. De plaats van de Heilige Schrift in de methode en het systeem der eschatologie is een *andere* geworden.

Die Schrift wordt nog wel hoog geprezen en met nadruk wordt verklaard, dat zonder het Schriftgetuigenis geen eschatologie mogelijk is, maar... die Schrift is niet meer een volstrekt bindende norm, maar een grootheid, waarbij met het „voorzoover" altijd moest worden gerekend.

In de zoo ontstane problematiek moest wel de versmalling van het Schriftgezag leiden tot een versmalling en ontwrichting van het eschatologisch dogma.

Het spreekt vanzelf, dat allerlei elementen uit de oude eschatologie ook in de nieuwe eschatologie weer een plaats krijgen, maar het gehéél

---

stellen. Man gewinnt dogmatische Einsicht immer nur als Reflex des eigenen Glaubensstandes. Infolgedessen hat die Schrift eine normative Bedeutung für unseren Glauben, aber nicht für unsere Dogmatik". In verband met Stange zie men nog: Michel. Unser Ringen um die Eschatologie Z. F. Theol. u. Kirche, 1932, pag. 166—167 en C. Stange. Dogmatik I, 1927, § 7 (Die Methode der Dogmatik) en: Was ist Schriftgemäsz? in: Studien zur Theologie Luthers I, 1928, vooral pag. 94 v.v.

veranderde van structuur. Het eschatologisch perspectief werd steeds meer schematisch van karakter. Ze kreeg op beslissende punten het kenmerk van éénzelfde refrein, dat telkens weer — in ander verband — terugkeerde.

Er was een *rem* aangezet, waardoor de weg werd afgesloten van de volheid der Oud- en Nieuwtestamentische Godsopenbaring met haar wijde perspectieven. De tegenstelling tusschen „onze wereld" en „Gods wereld", die zoo veler beschouwingen over de laatste dingen beheerschte, drong steeds meer tot een *reductie* van de oude eschatologie. Het vraagstuk der laatste dingen werd niet in de allereerste plaats gesteld in het licht der volle Godsopenbaring, maar werd gesteld in het licht van de tegenstelling tusschen *tijd* en *eeuwigheid*.

Zoo groeide het denken van onzen tijd uit tot een eschatologische instelling, waarin tenslotte alle teleurstelling over den ontwikkelingsgang van onze wereld, alle pessimisme en wereldkritiek een schuilplaats kon vinden onder de wijde vleugelen der uiterst moderne eschatologie.

Was *deze* eschatologie niet tot aan den rand toe gevuld met kritiek op „onze wereld"? En kreeg deze kritiek niet juist daardoor een bijzondere wijding, dat ze kon worden gezien als Gòds kritiek?

Maar dit is de tragiek van de bekoring, die van de nieuwe eschatologie uitgaat, dat ze zelf een tijd voorbereidt, waarin men opnieuw zal gaan grijpen naar een verband, naar een toekomst in onze wereld en een vernieuwd evolutionistisch toekomstverwachten de spanningen der nieuwe eschatologie zal wegvagen.

Of — wat principieel het zelfde is — men zal deze nieuwe eschatologie *saeculariseeren* en er niets anders uit over houden dan een hopeloos pessimisme, dat het heden van de toekomst van Jezus Christus heeft losgemaakt.

Natuurlijk zal Althaus en al wie met hem gaat op den met zooveel enthousiasme ingeslagen weg tegen een dergelijken omkeer of saecularisering protesteeren, maar de vraag is niet te vermijden, of zij niet zelf aan een dergelijke ontwikkeling mede schuldig zouden staan. Want dit is de grondgedachte in hun eschatologie, dat er voor een wezenlijk verband tusschen onze wereld en tusschen Gods wereld, tusschen tijd en eeuwigheid geen plaats overblijft. Wel vinden we in de nieuwe eschatologie — zooals b.v. bij Althaus — allerlei pogingen tot een compromis om langs dien weg te ontkomen aan de zinloosheid

van allen arbeid en cultuur. Maar het eens aanvaarde schema wordt niet losgelaten.

Wie den ontwikkelingsgang van Althaus nagaat in verband met zijn houding tegenover Barth's theologie, wordt hier wel sterk door getroffen.

Van het begin af legde hij tegenover Barth's dualisme tusschen tijd en eeuwigheid nadruk op het positieve „ja" Gods ten opzichte van de geschiedenis, dat naast het „neen" kon worden beluisterd [58]).

Maar hoezeer Althaus getracht heeft aan het bekende schema te ontkomen, toch blijft de schim van Barth's dualisme hem tot in z'n laatste publicaties achtervolgen.

Althaus heeft een eschatologie opgebouwd, waarin op schier elke bladzijde de spanning voelbaar is, de spanning, die een reflex is van den nood van een van God losgeslagen wereld en zoo — als eschatologie der spanning — zeker in onzen tijd op veler instemming kan rekenen, ja met vreugde tegenover de „oude" eschatologie zal worden aanvaard, maar die toch, ondanks den nadruk, die ze legt op de actualiteit van de boodschap van Christus' toekomst, in beginsel den band tusschen heden en toekomst verbreekt.

* *
*

Wie zich bezighoudt met de verschillende vormen der nieuwe eschatologie in onzen tijd, wordt af en toe getroffen door enkele stemmen, waarin althans eenigszins een erkenning uitkomt van de moeilijkheden der nieuwe eschatologie. Maar tevens moet worden gezegd, dat er zeer weinig erkenning te constateeren valt over het verband *tusschen het kritisch Schriftstandpunt* en *de moeilijkheden der eschatologie.*

Zelfs een belangwekkend boek als dat van Holmström ziet dit verband niet [59]). Hij ziet in den geheelen ontwikkelingsgang van het eschatologisch denken tenslotte enkele „Ansätze zu einer Offenbarungsgeschichtlichen Synthese" te voorschijn treden, waardoor de gevaren van de vorige periode nl. der „übergeschichtliche" eschatologie worden geweerd.

---

[58]) Vgl. Althaus. Theologie und Geschichte. Zeitschr. für system. Theologie, Ie Jrg.

[59]) F. Holmström. Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts, 1936.

Het gaat — zoo besluit zijn boek — om „die biblische Botschaft von dem heiligen und barmherzigen Gott, der in Christus Jesus der sündigen Welt in Gericht und Gnade nahe tritt" [60]).

Het is — ondanks Holmström's prachtige analyse van de eschatologie der 20e eeuw — toch nog weer „de biblische Botschaft", die als de uitweg uit de moeilijkheden wordt aangeprezen.

Maar dezen uitweg heeft ook Althaus en hebben vele anderen ons reeds gewezen. En het was juist de problematiek, waarmee deze „biblische Botschaft" werd belast, die telkens weer nieuwe spanningen opriep!

Holmström heeft niet gezien, dat het Schriftprobleem hier alles beheerschte. Hij zag dit niet gelijk velen voor hem, omdat hij de beteekenis der Schrift te veel zag als een quantitatieve grootheid en dan materieel „de biblische Botschaft" wel gewaarborgd achtte.

Maar de vraag naar den opbouw der eschatologie betreft niet alléén het opnemen van belangrijke Schriftgegevens, maar vooral het van 't begin tot het einde *aan de Schrift gebonden denken.*

En dàt is door de aanvaarding der Schriftkritiek juist in gevaar gekomen. Want zoo bestaat altijd de mogelijkheid van nieuwe, geschiedphilosophische constructies, die op deze of die manier de Goddelijke Openbaring spannen in een schema over het „wezen" der geschiedenis en der Openbaring en de laatste dingen „opheffen".

In de leer van den Urstand en zondeval ontmoetten we aan het eind van den weg der kritiek Brunner, die de geheele Adamshistorie prijsgeeft. Een pendant hiervan kunnen we aanwijzen in de kritische eschatologie nl. in het eschatologisch ontwerp van Fritz Buri [61]).

Buri gaat uit van een onderzoek van het Nieuwe Testament en vindt daarin als hoofdgedachte de verwachting der op handen zijnde parousie. Jezus en Paulus leven in de voorstellingen der laat-joodsche eschatologie en het probleem, dat daarmee gegeven is, ligt in het uitblijven der parousie.

Hoe komen nu — zoo vraagt Buri — zoowel de dialectische theologie als Althaus, die beide op de Naherwartung zijn ingesteld, met dit onweersprekelijke feit klaar?

---

[60]) Holmström, a.w., pag. 419.

[61]) F. Buri. Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere Protestantsche Theologie, 1935.

Ze trachten dit probleem op te lossen door het naderend einde niet te zien in de horizontale lijn der menschelijke geschiedenis, maar vanuit de verticale lijn: tijd — eeuwigheid.

Het „einde" ontvangt niet langer een *historischen* zin, maar wordt een „relatie" van het *hier* en *nu* tot de eeuwigheid. Elke tijd en elk moment der menschelijke historie strandt als het ware op de oevers der eeuwigheid en daarom is het einde altijd „nabij". En dàt wordt nu de zin geacht van de Nieuwtestamentische toekomstverwachting. Buri rekent ook wel met het verschil tusschen de dialectische theologie en Althaus, maar in het *verticaal* maken van de eschatologische relatie staan ze op dezelfde lijn. En daarin ligt nu z. i. de grondfout van deze en dergelijke eschatologie. Ze interpreteert het Nieuwe Testament op een wijze, die met het wezen van het N. T. in strijd is. Want de eschatologie van het N. T. speelt zich af op het terrein der *historie* en de moderne eschatologie, die uitgaat van de relatie van elk moment der historie tot de boventijdelijke eeuwigheid, is niet anders dan het indragen van een willekeurige constructie in de gedachtenwereld van het Nieuwe Testament.

* *
*

Buri wil met dit alles niet terugroepen naar een eschatologie, die zich grondt op de gegevens van het Nieuwe Testament. Want de Naherwartung van Jezus en Paulus is niet vervuld en men moet volgens hem nu niet trachten uit de ruïne der Nieuwtestamentische eschatologie nog enkele brokstukken te redden (de methode van zooveel theologen), maar onomwonden toestemmen, dat we aan deze eschatologische beschouwingen geen gegevens meer kunnen ontleenen voor onze toekomstverwachting. Men mag evenmin uit de impasse trachten te geraken door de horizontaal bedoelde uitspraken van het Nieuwe Testament verticaal te gaan interpreteeren, maar de situatie, die door het historisch-kritisch onderzoek is ontstaan, volstrekt eerlijk onder oogen zien [62]).

We moeten niet aarzelen om de gehééle Nieuwtestamentische eschatologie over boord te werpen. Maar wie tot deze consequentie van het

---

[62]) Vgl. Buri, a.w., pag. 64 v.v. (Die Verwendung der Schrift), waar hij de methode bestrijdt, waarin men den *centralen* inhoud van het evangelie gebruikt als kriterium voor de eschatologie. Volgens Buri staan we hier voor een „circulus vitiosus", (pag. 68).

kritisch onderzoek bereid is, kan toch blijven spreken van een eeuwige, tijdloos geldende waarheid der eschatologie nl. de levende wil tot levensvoltooiing, die zich openbaart in den eerbied voor het geheimenis der schepping, de „Ehrfurcht vor dem Leben" [63]).

* * *

We kunnen Buri's eigen beschouwingen verder laten rusten. We wijzen slechts op zijn eschatologie, omdat hij te midden van allerlei vormen der nieuwe eschatologie zulk een eigenaardige plaats inneemt.

Hij deelt nl. de sinds het begin der 20e eeuw steeds meer veldwinnende opvatting van het Nieuwe Testament als volkomen eschatologisch ingesteld. Maar deze eschatologie is een illusie gebleken. We kunnen alleen den zin der Nieuwtestamentische eschatologie bewaren door te staan in de actualiteit van het heden, in een eschatologisch ethisch willen. Door de consequente aanvaarding der Schriftkritiek valt voor Buri de geheele bovenbouw van Althaus' eschatologie apriori weg en we kunnen de eschatologische spanning alleen zien als een ethische spanning in het heden.

Het spreekt vanzelf, dat Althaus deze constructie als een humaniseering en saeculariseering der eschatologie zal afwijzen. Maar dat neemt niet weg, dat Buri voor de eschatologie van onzen tijd het „enfant terrible" kan worden genoemd. Hij keert in 1935 terug tot... Albert Schweitzer, die naar veler getuigenis de oogen geopend heeft voor de eschatologische bepaaldheid van het Nieuwe Testament. Voor Schweitzer zelf ging het echter alleen om een verworven resultaat in de Nieuw-Testamentische wetenschap, zonder dat dit resultaat beteekenis kreeg voor de dogmatiek [64]).

---

[63]) Volgens Buri ligt de oplossing van het probleem der eschatologie in de ethiek en daarvoor is toch weer een beroep op het Nieuwe Testament mogelijk. Want met de in het N. T. gegeven verwachting van de op handen zijnde of reeds aangebroken aeonenwisseling gaat een ethiek gepaard, die op die aeonenwisseling is ingesteld. In die verwachting lag een geweldige stimulans tot levensverwerkelijking.

[64]) Vgl. A. Schweitzer. Geschichte der Leben Jesu Forschung, 1926[4], pag. 390 v.v. en vooral pag. 635 v.v. Schweitzer wilde de ideeën van Jezus, die gebruik gemaakt had van de „primitieve spätjudische Metaphysik" vertalen in de formules van onzen tijd en komt dan tot zijn ethische beschouwingen als het „moderne Aequivalent" van de Nieuwtestamentische eschatologie. Vgl. Holmström. Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936, pag. 72 v.v.

Sindsdien echter ging het eschatologisch motief vanuit de Nieuwtestamentische wetenschap ook de systematische theologie beïnvloeden. De nieuwe eschatologie is Schweitzer dankbaar voor zijn onderzoek, maar gaat in de toepassing eigen wegen en wil aan de gevonden resultaten positieve waarde toekennen voor den opbouw van de dogmatiek.

En zie, nu komt aan het voorloopig eindpunt van een langen weg het boek van Buri, dat oproept tot aanvaarding van de volle consequenties der Schriftkritiek en voorts terugkeert tot Schweitzer.

Daarin is Buri voor de hedendaagsche eschatologie, wat Brunner is voor de leer van Urstand en zondeval en brengen zij beiden aan het licht: het *probleem* der Schriftkritiek.

* *
*

Met deze bespreking van verschillende beschouwingen over de „eerste" en de „laatste" dingen in de dogmatiek willen we volstaan. Ze laat ons genoegzaam zien, dat de aanvaarding der Schriftkritiek leiden moest tot een *crisis* in de dogmatiek. Uit alles blijkt, dat het in de erkenning der Schriftkritiek maar niet gaat om een *selectie* van de Schriftgegevens, waardoor de dogmatiek alleen een *quantitatieve* reductie zou ondergaan, maar om de gehééle instelling tegenover de Heilige Schrift, die den opbouw der dogmatiek van het begin tot het einde beheerscht.

Het is een crisis, die reeds openbaar wordt in de *methode* der dogmatiek en de *algemeene* afwijzing van de z.g.n. „biblicistische" dogmatiek is niet anders dan een verberging van de impasse, die in de verbinding van Schriftkritiek en dogmatische methode ligt opgesloten.

Deze Schriftkritische methode kàn geen vertrouwen wekken, omdat ze het uitzicht op de volheid der Heilige Schrift verduistert en op allerlei wijze bij haar aanhangers spanningen oproept, die met het losraken der subjectiviteit direct gegeven zijn. Zij laat de dogmatische bezinning ondergaan in een hopeloos individualisme, dat van de erkenning der Schriftkritiek het noodzakelijk gevolg is.

HOOFDSTUK V.

ROME EN DE SCHRIFTKRITIEK.

WANNEER we thans in een afzonderlijk hoofdstuk het standpunt der Roomsche kerk tegenover de Schriftkritiek gaan bespreken, dan bestaat daarvoor een bijzondere reden.

Wanneer we nl. zien, dat in de Protestantsche theologie schier over de geheele linie het volstrekte Schriftgezag wordt losgelaten en we in verband daarmee in een volgend hoofdstuk zullen spreken over het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing, die dit gezag aanvaardt en de kritiek op de Heilige Schrift verwerpt, dan kan de vraag rijzen, of dit Schriftgezag niet althans ook door de Roomsche kerk en theologie wordt aanvaard en beleden.

Indien dit het geval was, dan zou het zeker onbillijk zijn om op deze positie der Roomsche kerk in het verband van ons onderwerp niet uitdrukkelijk te wijzen. Daarom is het onze taak na te gaan, welk antwoord moet gegeven worden op de vraag naar de verhouding tusschen: Rome en de Schriftkritiek.

* *
*

Het valt niet te ontkennen, dat de vele uitspraken der Roomsche kerk over de Heilige Schrift getuigen van een hooge waardeering en een positief geluid laten hooren.

Met grooten nadruk werd reeds door het concilie van Trente het gezag der Heilige Schrift beleden.

Er bestond weliswaar voor dit tegen de Reformatie gerichte concilie geen directe reden om de inspiratie der Heilige Schrift te verdedigen, omdat zij door de Hervormers niet werd bestreden, maar in het geding tusschen Rome en de Hervormers over de beteekenis der Heilige Schrift en over de traditie moest toch als vanzelf ook het gezag der Schrift wel in het licht worden gesteld.

Wanneer Trente dan ook de beide kenbronnen van het Christelijk

geloof aanduidt als Schrift en traditie, vinden we in dat decreet duidelijk het specifieke karakter der Heilige Schrift beleden en met name uitgesproken, dat God de auteur is van de boeken van het Oude en Nieuwe Testament [1]).

We kunnen hier het vraagstuk van de verhouding tusschen Schrift en traditie nog terzijde laten [2]) en constateeren, dat — wèlke verstrekkende beteekenis deze tweeheid van kenbron in de Roomsche kerk moge bezitten — in ieder geval óók het Goddelijk auteurschap der Heilige Schrift zonder aarzeling wordt beleden [3]).

De Heilige Schriften, waartoe ook de apocryphe boeken worden gerekend, zijn door den Heiligen Geest ingegeven [4]) en het anathema wordt uitgesproken over ieder, die deze boeken niet in hun geheel als heilig en canoniek aanvaardt [5]).

Wanneer we dan ook het vraagstuk van de traditie en van de plaats, die de Vulgaat in de Triënter decreten inneemt, terzijde laten, dan schijnt de overeenkomst met de Gereformeerde Schriftbeschouwing inderdaad zeer groot te zijn.

* *
*

In de tweede plaats vraagt het *Vaticaansch concilie* onze aandacht. Direct treft ons de groote overeenkomst met de besluiten van Trente. Maar naast het „cum omnibus suis partibus" en de uitspraak over de Vulgaat vinden we in het Vaticaansch decreet een aanduiding, die boven het Triënter decreet uitgaat [6]) nl. dat de kerk de boeken

---

1) „. . . omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor". Trente. Decr. de can. Script. Sessio IV (Denzinger-Umberg. Enchiridion Symbolorum, 1932, Nr 783). Vgl. ook: Decr. pro Jacobitis (Denz 706): „Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem".

2) Zie hierover het volgende hoofdstuk.

3) Schmidt wijst er op, dat Bertano en Seripando een onderscheiding der boeken naar hun religieuze waarde ter sprake brachten, maar het concilie ging op deze onderscheiding niet in (K. D. Schmidt. Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, 1925, pag. 181).

4) „a Spiritu Sancto dictatas" (Denz, pag. 783).

5) „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus . . . pro sacris et canonicis non susceperit . . . A. S.

6) „Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem" (Conc. Vatic. Sess III; Denz, pag. 1787).

van Oud en Nieuw Testament niet daarom heilig en canoniek acht, omdat ze Goddelijke Openbaring zonder eenige dwaling bevatten [7]) en dat het evenmin zoo is, dat ze door *menschelijke* werkzaamheid tot stand gekomen, daarnà door de autoriteit der kerk zouden zijn bevestigd [8]), maar dat de heiligheid en canoniciteit der Schrift gegrond zijn in het feit, dat de H. Schrift, onder de ingeving Gods geschreven, God tot auteur heeft.

In deze besluiten komen we in aanraking met de officieele Roomsche leer over de inspiratie en de onfeilbaarheid der Schrift [9]), der *gansche* Schrift [10]).

* * *

Bij het hooren van deze positieve uitspraken zouden we geneigd kunnen zijn te constateeren, dat van een Schrift*probleem* in de Roomsche kerk en (gelet op het *gezag der kerk*) in de Roomsche *theologie* geen sprake kan zijn en dat dientengevolge de deur voor een invasie der Schriftkritiek wel gesloten moest blijven.

Bij nader toezien blijkt echter de kwestie niet zóó eenvoudig te zijn. Want ondanks den sterken nadruk, dien zoowel Trente als het Vaticanum leggen op de inspiratie der Heilige Schrift door den Heiligen Geest, zijn er toch in de Roomsche kerk en theologie allerlei soms diep ingrijpende verwikkelingen ontstaan, die dan weer de aanleiding vormden tot een groot aantal uitspraken der kerk in het eind der 19e en in de 20e eeuw over de verhouding tusschen Heilige Schrift en kritiek.

* * *

Ter voorloopige orienteering herinneren we allereerst ook in dit

---

7) Het feit der feilloosheid is dus geen grond voor de heiligheid en canoniciteit der H. Schrift. Feilloosheid sluit nog geen positieve inspiratie in.

8) Hiermee wordt de derde stelling van Lessius verworpen (vgl. Dausch. Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie, 1891, pag. 231). Deze stelling luidt aldus: „Liber aliquis humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Sacra Scriptura". Zie over de drie soorten van inspiratie: antecedenter, concomitanter en subsequenter: Dausch a.w. 154; Chr. Pesch. De inspiratione Sacrae Scripturae (Editio prima iterata) 1925 pag. 323 v.v.; J. Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit, 1890, pag. 276 v.v.; H. Bavinck, Geref. Dogmatiek, Dr K. Dijk, Het profetische Woord, 1931, pag. 69 v.v.

9) Over vroegere uitspraken der Roomsche kerk zie men o. a. Dausch, a.w. pag. 88 v.v.; 102 v.v.; Pesch, De inspiratione S.S. 1925, pag. 125 v.v.

10) Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, 1932, pag. 21.

verband aan de beide motieven, die we in de protestantsche theologie in ons land en daarbuiten hebben waargenomen. We zagen in de eerste plaats het motief tot de aanvaarding der kritiek vanuit de geloofsrelatie tusschen den mensch en de Openbaring Gods, die òf als fiducia-relatie òf als actueele, existentieele geloofsrelatie werd aangeduid en in beide vormen meende men in deze relatie een ernstige instantie te zien tègen het volstrekte gezag en de onfeilbaarheid der *gansche* Heilige Schrift.

Het ligt voor de hand ook ten opzichte van dit motief een oogenblik te letten op de instelling van de Roomsche Kerk.

Wie zich van deze instelling rekenschap geeft, is apriori geneigd tot het vermoeden, dat dit relatie-motief bij Rome zoo goed als geen gelegenheid kon krijgen om te functionneeren. We komen tot dit vermoeden vooral in verband met de Roomsche geloofs- en Openbaringsbeschouwing.

Zooals we in het eerste hoofdstuk hebben aangetoond, hing dit motief ten nauwste samen met de noodzakelijk geachte afwijzing der heteronomie eenerzijds en met het protest tegen de „Verdinglichung" der openbaring anderzijds. En nu zou men in het Roomsche geloofs- en openbaringsbegrip wel zeer sterke veranderingen moeten aanbrengen om voor bovenstaande protesten een plaats te reserveeren.

Het is ons telkens gebleken, dat bij hen, in wier theologie het relatie-motief zulk een groote rol speelde, vooral gestreden werd tegen de orthodoxie en dat tot haar het verwijt werd gericht, dat ze principieel nog in de probleemstelling van het Katholicisme bevangen was gebleven.

Zonder dit oordeel, dat meestal berust op een onzuiver inzicht in de orthodoxe openbaringsbeschouwing, over te nemen, kunnen we toch zeggen, dat in de Roomsche beschouwing inderdaad van „heteronomie" kan worden gesproken [11]). De Roomsche beschouwing schrikt in het geheel niet terug voor de aanduiding der Openbaring als een mededeeling van „waarheden" [12]) en het is volgens haar juist deze objec-

[11]) Hiermee is nog geen afkeurend oordeel geveld. Alles hangt af van den *aard* der heteronomie. Men vergelijke Heid. Catech. vr. 22: Wat is dan een Christen noodig te gelooven? Al wat ons in het Evangelie beloofd wordt. Vgl. Kort Begrip: Wat is de hoofdsom van hetgeen ons God in het Evangelie belooft en *bevolen* heeft te gelooven? (vr. 20).

[12]) Vgl. L. Fendt. Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas 1921 § 1; Bartmann Lehrbuch der Dogmatik, I, 1932 § 3.

tieve heteronomie of theonomie, die niet in gevaar mag worden gebracht door subjectieve instanties [13]).

Daarom wijst Rome dan ook op de ontwikkeling der nieuwere Protestantsche theologie als een weg van subjectivisme, waardoor de Goddelijke openbaring wordt versmald.

Maar ook voor de existentieele en actueele relatie tusschen den mensch en Gods openbaring in den vorm, waarin ze bij Barth, Althaus e. a. voorkomt, is in de Roomsche kerk geen plaats [14]). Zij ziet hierin een miskenning van den objectieven *dienst* der gehoorzaamheid [15]), die ontstaan is door een overspanning van de distantie tusschen God en mensch en ... tegen een objectief „gegeven" openbaring als „Offenbartheit" wil Rome dan ook allerminst protesteeren.

Op deze gronden is het verklaarbaar, dat de Roomsche kerk en theologie geen behoefte gevoelen om vanuit de correlatie tusschen geloof en openbaring bezwaar te maken tegen de belijdenis van een objectieve, onfeilbare Schriftopenbaring.

Integendeel: ze zien het juist als de onvergankelijke verdienste van de Roomsche kerk, dat zij te midden van de chaotische verwarring van het Nieuw-Protestantisme *de* kerk is, die garanties biedt voor de onaantastbare objectiviteit van het Goddelijk gezag [16]).

* *
*

---

[13]) Conc. Vatic. Sess. III Cap. 3: „fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur" (Denz 1792). In de Roomsche dogmatiek heeft men ernstig getracht zich rekenschap te geven van den *aard* der heteronomie en van het „autoriteitsgeloof". Zie vooral Chr. Pesch. Theol. Zeitfragen 5e Folge: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten. 1908, pag. 160 v.v.

[14]) Vgl. mijn: Karl Barth, 1937^{2}, pag. 181 v.v.

[15]) Vgl. E. Przywara. Ringen der Gegenwart. II. 1929, pag. 547. Volgens Przywara heeft alleen Rome de zuivere harmonie tusschen subject en object gegrepen. „Katholizismus ist eine Mystik, die wesenhaft Distanz in sich schlieszt und Distanz, die innerlich Mystik trägt, ist ein subjektives Leben, das objektbedingt ist und ein objektives Gebilde, das sein Fruchttragen im subjektivem Leben hat". Przywara duidt in verband hiermee de oude en de nieuwe theologie aan als „Glaubenstheologie" en „Gottestheologie" (Ringen der Gegenwart II, pag. 669), maar ziet dan tenslotte methodisch beide toch op dezelfde lijn (II, pag. 681). Vergelijk nog: Kurt Frör. Evangelisches Denken und Katholizismus, 1932, pag. 231 v.v.

[16]) Hiermee is natuurlijk niet geloochend, dat meermalen het relatie-motief bij Roomsche theologen een zekeren invloed kreeg. Maar het subjectivisme werd

Wanneer hiermee de vraag naar den invloed van het (cor)relatiemotief in de Roomsche Schriftbeschouwing voldoende is beantwoord, kan thans het tweede motief nader worden bezien nl. dat der *wetenschap*.

De vraag, die ons moet bezighouden, is deze: heeft de wetenschap (en met name het historisch-kritisch onderzoek) in het Roomsche denken over de H. Schrift een plaats gekregen, of is de houding tegenover de Schriftkritische wetenschap volstrekt afwijzend geweest?

Het antwoord op deze vraag is véél gecompliceerder, dan dat op de vraag over het relatie-motief.

Het is nl. bekend, dat de nieuwe ontwikkeling der natuurwetenschap en vooral het historisch Schriftonderzoek binnen de grenzen der Roomsche kerk de aanleiding geweest zijn tot een reeks van ingewikkelde problemen met als brandpunt de vraag naar de verhouding tusschen *gezag* en *kritiek*.

* *
*

Het is hier de plaats om melding te maken van het *modernisme* in de Roomsche kerk [17]).

In dit modernisme gaat het weliswaar niet uitsluitend over het gezag der Heilige Schrift, maar het Schriftprobleem neemt in deze „Reformbewegung" toch wel een zeer belangrijke plaats in.

Wat ons in de modernistische strooming in verschillende landen wel het meest treft, is de drang om een synthese te vinden tusschen wetenschapsbeoefening èn katholiek geloof.

Allengs had bij velen een zekere bezorgdheid post gevat, dat de Roomsche kerk zich ten opzichte van den stroom der nieuwere wetenschap met haar vele resultaten zou isoleeren en dat er zoo een onoplosbaar conflict zou ontstaan tusschen een vooruitstrevende *weten-*

---

door de encyclieken tegen het Modernisme principieel afgewezen (zie beneden). Evenmin is met het bovenstaande gezegd, dat de heteronomie en de objectiviteit in de Roomsche Kerk inderdaad de zuivere kunnen worden genoemd (zie hoofdstuk VI).

[17]) Over het Modernisme in de Roomsche Kerk zie men o. a. Karl Holl. Der Modernismus. Ges. Aufs. zur KG III, 1928, pag. 437—459; J. Kübel, Geschichte des katholischen Modernismus 1909; F. Pijper. Het modernisme en andere stroomingen in de Katholieke Kerk 1921 en voor de vele conflicten vooral: A. Houtin. La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle 1902 en A. Houtin. La question biblique au XX siècle. 1906.

schap èn een conservatieve, voor ware wetenschap zich afsluitende *kerk*.

Om aan dit voor de eeuwig-jonge kerk zoo gevaarlijk en pijnlijk conflict te ontkomen, hebben velen in het eind der vorige eeuw, toen men diep onder den indruk was gekomen van de wetenschapsbeoefening op Protestantsch terrein, getracht den weg naar de moderne wetenschap voor het Katholicisme open te houden.

Men was er van overtuigd, dat alleen door een synthese tusschen wetenschap en katholiek geloof de kerk in staat zou zijn te voldoen aan de behoeften van den nieuwen tijd.

Vooral zou dit gelden voor het nieuwere Schriftonderzoek. Weliswaar was het onmogelijk om de decreten van Trente en het Vaticaansch concilie naast zich neer te leggen, maar met die besluiten was toch ook het láátste woord nog niet gesproken.

Zoo werd de vraag actueel, wat de plaats der wetenschap zou kunnen zijn binnen de grenzen, die door het officieele leergezag waren getrokken.

* *
*

Karl Holl noemt als het tijdstip, waarop de symptomen van het zich baanbrekend modernisme zichtbaar werden, het jaar 1890. Daarmee is natuurlijk niet gezegd, dat niet reeds vóór dien tijd allerlei soortgelijke problemen aan de orde waren geweest, maar alleen, dat sindsdien de problemen een zeer scherpen vorm aannamen, waardoor de Roomsche kerk zich dan ook verplicht zag met haar gezaghebbend woord in te grijpen.

Het waren vooral Hermann Schell, Alfred Loisy en Georg Tyrell, die binnen de grenzen der oude ook door hen aanvaarde kerk plaats wilden geven aan de methode en de resultaten der nieuwere wetenschap [18]). Wel zien zij in het streven naar een synthese allerlei gevaren, omdat de leuze van het katholicisme als „Prinzip des Fortschritts" ook kan worden misbruikt [19]), maar toch zien zij de vrijheid van denken en onderzoek als een noodzakelijke voorwaarde der katho-

---

[18]) Over Hermann Schell zie men o. a. Pijper a.w. 104—125; over Loisy de reeds genoemde werken van A. Houtin; over Tyrrell: Pijper pag. 155 v.v.; A. Bruining. Een Roomsch Modernist aan het woord. Verzam. Stud. I 1923 pag. 301 v.v.

[19]) H. Schell. Der Katholizismus als Princip des Fortschritts. 1897 pag. 24.

lieke wetenschap en zijn er dan ook van overtuigd, dat echte wetenschap nimmer de fundamenten van het katholieke geloof zal kunnen omverstooten [20]).

Nu is het bekend, dat de Roomsche kerk van een dualisme, een conflict tusschen geloof en weten, tusschen katholicisme en wetenschap in het geheel niet wil weten en in zooverre zou zij ook tegen formuleeringen als die van Schell nimmer bezwaar inbrengen.

Maar, wanneer het gaat om de concrete toepassing van dit beginsel, om de *feitelijke* synthese tusschen wetenschap en geloof, dan wordt de kwestie direct vrij ingewikkeld. Want dan komt de Roomsche kerk in aanraking met het veelzijdig probleem der Schriftkritiek.

Vooral traden deze vragen op den voorgrond in verband met de werken van Alfred Loisy in Frankrijk. Maar reeds vóór de hoofdperiode van Loisy's leven was het in Frankrijk telkens tot allerlei spanningen gekomen in verband met de bijbelcritiek. Een reeks van namen herinnert ons aan de voorgeschiedenis van het modernisme in Frankrijk: Voltaire, Renan, Jean Astruc e. a.

Door hun arbeid werd men gedwongen de Heilige Schrift tegen de vele aanvallen van kritische zijde te verdedigen.

Maar — zooals het in zulke omstandigheden zoo dikwijls gaat — kwam men in z'n apologetisch streven toch tot de overtuiging, dat wel niet de kritiek, zooals ze toen werd uitgeoefend, volledig recht van bestaan had, maar dat toch moeilijk het *oude* Schriftstandpunt in ongewijzigden vorm zou kunnen worden gehandhaafd.

Het bleek, dat men zelf onder den indruk gekomen was van de historisch-kritische methode, die door de Protestantsche theologie algemeen was aanvaard.

Zoo ontstond ook in de Roomsche kerk een Schriftprobleem, dat haar vele tientallen jaren tot in de hoogste instanties toe zou bezighouden [21]).

In dit stadium was het nl. onmogelijk, dat de kerk zou blijven zwijgen. Ze hééft gesproken en ... de kritiek op de Schrift afgewezen. Het is de bekende encycliek van paus Leo XIII: „Providentissimus Deus" in het jaar 1893, die in de vragen van gezag en kritiek ingrijpt

---

[20]) Vgl. Kübel. Geschichte des Katholischen Modernismus. 1909, pag. 35.

[21]) Van groote beteekenis voor de ontwikkeling in Frankrijk was het in 1878 opgerichte „Institut catholique", dat bedoelde de kritiek te bestrijden, maar allengs tot allerlei concessies bereid bleek (Pijper a.w. 127; Kübel a.w. 79).

en het begin vormt van een levendige bespreking van het Schriftprobleem in de Roomsche kerk [22]).

Men mag dit echter niet zoo verstaan, alsof Leo „de wetenschap" van de Heilige Schrift in den ban wilde doen.

Integendeel: Leo legt er telkens nadruk op, dat de Heilige Schrift met grooten ijver en liefde moet worden bestudeerd [23]). Hij spreekt zelfs de noodzakelijkheid van progressie uit, maar — en ook dit ontvangt het volle accent — deze progressie is aan bepaalde *grenzen* gebonden. Deze grenzen worden getrokken door de besluiten van Trente en het Vaticanum, volgens welke datgene voor den zin der Heilige Schrift te houden zij, wat de kèrk oordeelt en elke interpretatie, die daarmee in strijd komt, behoort te worden afgewezen [24]).

In de accentueering van de progressie èn haar begrenzing ligt *het probleem* van Leo's encycliek en van heel de houding der Roomsche kerk tegenover de Schriftkritiek.

* * *

Hoe zijn ze met elkaar te verzoenen: een progressieve wetenschap en het gezag der kerk?

Allereerst richt Leo zich tegen de gevaarlijkste vijanden der kerk, die de Openbaring en de inspiratie loochenen en hierin niets anders ontdekken dan menschelijke producten der fantasie [25]). Zij zijn nl. van oordeel, dat de heilige boeken niet een nauwkeurig verhaal

---

[22]) Lettre Encyclique der S. S. Léon XIII sur la lecture de l'Ecriture Sainte. Paris (latijn en fransch) vgl. Denzinger No. 1941—1953.

[23]) „Prov. Deus": „Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet". Lettre encycl. pag. 24 vgl. Denz 1942. Op grond hiervan — aldus Peters — is „von allen katholischen Vertretern einer wirklichen wissenschaftlichen Bibelerklärung die Enzyklika Providentissimus Deus des groszen Leo geradezu mit Frohlocken begrüszt worden" (Peters, Die grundsätzliche Stellung der Katholischen Kirche zur Bibelforschung, 1905, pag. 30) en z. i. is door deze encycliek „die Bahn für den Fortschritt der Katholischen Bibelwissenschaft wieder frei gemacht worden".

[24]) „is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia, cuius est judicare de vero sensu et interpertatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unaninem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari".

[25]) Deze rationalisten: „divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant nisi hominum artificia et commenta" (Lettre encycl., pag. 18).

bieden van werkelijke gebeurtenissen, maar slechts sagen bevatten en loochenen de profetie en het wonder.

Deze „wetenschap" wordt door Leo in de allereerste plaats afgewezen [26]). Hij richt zich scherp tegen hen, die, geïnfecteerd door het rationalisme en de ijdele philosophie, er niet voor terugdeinzen uit de H. Schrift te verwijderen: de profetie, de wonderen en alle andere feiten, die de natuurlijke orde te boven gaan [27]).

Vooral van de zijde der natuurwetenschap heeft men de bijbelschrijvers stap voor stap gevolgd om hun inzake allerlei punten onwetendheid te verwijten.

Daartegenover poneert Leo de stelling, dat er geen verschil kan bestaan tusschen de theologie en de physica, wanneer beide zich slechts houden binnen hun eigen grenzen [28]).

Wanneer nu echter in de practijk van den wetenschappelijken arbeid een conflict schijnt te ontstaan, wat moet de theoloog dan doen? Hij moet volgens Leo den gulden regel van Augustinus volgen: wanneer men met echte bewijzen komt moet de theoloog aantoonen, dat deze gegevens niet met de Schrift in strijd komen en wanneer men komt met gegevens, die tegen de Schrift ingaan, dan moet worden aangetoond, dat het daarin gaat om hypothesen, die als valsch moeten worden afgewezen [29]).

Van dezen regel geeft Leo echter nog een bijzondere toelichting. Men moet nl. bedenken, dat de bijbelschrijvers niet bedoelden allerlei waarheden mede te deelen omtrent zichtbare dingen, die voor de zaligheid geen beteekenis hebben, maar dat ze een speciaal *doel* zich voor oogen stelden en dan zich uitdrukten *naar de taal en de gewoonte*

---

[26]) Naast de rationalistische *theologen* noemt Leo nog anderen „e ceteris disciplinis non pauci", die door eenzelfde vijandschap jegens de Schrift worden geleid. Hij spreekt van het vergif, dat ze in hun boeken indruppelen: „Libris libellis, diariis exitiale virum infundunt" en van de „scientiae falsi nominis" (Lettre enc. 20).

[27]) „inde etiam, quia plerique infecti, sunt vanae philosophiae et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quaecumque naturae ordinem superent, ex sacris Libris dimovere non verebuntur" (Lettre enc. 34).

[28]) „Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercessit, dum suis uterque finibus se contineant (idem).

[29]) „Quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei, contrarium protulerint aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum".

van den tijd, waarin ze leefden, zooals wij ook thans nog doen in het dagelijksch leven, een gewoonte, waarop zelfs wetenschappelijke menschen geen uitzondering maken. Zóó alleen konden de bijbelschrijvers ook door hun tijdgenooten worden begrepen.

Daarom is het voor òns niet noodzakelijk al die opvattingen over te nemen. Het is mogelijk, dat zij niet altijd hebben geoordeeld volgens de waarheid, zooals wij die thans in zoo veel helderder licht zien [30]). En het is dus noodzakelijk hier goed te onderscheiden tusschen datgene, wat het geloof raakt of met dat geloof verbonden is èn datgene wat samenhangt met bepaalde overtuigingen uit vroeger tijd [31]).

Maar met de afwijzing van de brute, ongeloovige en rationalistische kritiek op de Heilige Schrift en de bespreking van de uitdrukkingswijze der bijbelschrijvers in verband met de taal der dagelijksche ervaring stelt Leo zich niet tevreden.

Hij gaat ook in op de vragen, die in zijn tijd zooveel roomsche theologen bezighielden nl. over de rechtmatigheid der historische kritiek.

In de eerste plaats wijst hij op de beteekenis van de bestudeering der talen, waarin de Heilige Schrift oorspronkelijk werd geschreven [32]) en spreekt uit, dat zij, die zich bezig houden met de Heilige Schrift, bedreven moeten zijn in de *ware* kritiek [33]).

Maar direct wordt hier een herinnering toegevoegd aan die „hoogere kritiek", die den oorsprong, de echtheid en het gezag van elk bijbelboek wil beoordeelen op zuiver *interne* gronden [34]). Tegen deze „hoogere kritiek" teekent Leo protest aan. Hij wijst er op, dat in kwesties van historischen aard de historische getuigenissen veel meer waarde hebben dan de interne gronden, want met een beroep op zulke interne

---

30) „qui, prout erant opiniones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate" (Denz 1948).

31) „Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque „in his quae de necessitate fidei non sunt, licuit sanctis diversimode opinari, sicut et nobis" ut est Thomae sententia" (Denz 1948).

32) Denz 1946.

33) „Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam". Verder: „Hos autem ipsos, eiusdem rei gratia, doctiores esse oportet atque exercitationes in vera artis criticae disciplina" (Denz 1946).

34) „perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticae sublimioris, cuiuspiam libri origo integritas, auctoritas diiudicata emergant" (Denz 1946).

gronden komt men met de hoogere kritiek tenslotte zoo ver, dat ieder gaat oordeelen naar z'n eigen smaak en z'n eigen vooroordeelen [35]).

Het treft ons hier, dat bij de bespreking der historische vragen (direct na de vragen der natuurwetenschap) een scherpe toon wordt vernomen. Het wordt b.v. funest genoemd, wanneer men de inspiratie zou willen beperken tot bepaalde gedeelten der Schrift, terwijl dan van andere gedeelten zou worden toegegeven, dat de schrijvers zouden hebben gedwaald [36]).

geen beperking v. inspiratie tot gedeelten der H.S.

Hiertegenover wordt uitgesproken, dat het niet kan worden geduld, dat een methode wordt toegepast, waarbij wordt aangenomen, dat de inspiratie zich slechts uitstrekt tot de waarheden van geloof en zeden [37]) en wanneer Leo de problemen der kritiek heeft besproken, trekt hij de conclusie, dat al deze heilige en canonieke boeken in al hun deelen onder de leiding van den Heiligen Geest zijn tot stand gekomen, zoodat alle dwaling is buitengesloten, daar God Zelf onmogelijk de auteur der dwaling kan zijn [38]).

* *
*

Wanneer we voorloopig, naar aanleiding van deze belangrijke encycliek de balans opmaken, komen we tot het volgend resultaat:

1. De wetenschappelijke bestudeering der H. Schrift wordt sterk aanbevolen.

2. Scherp wordt afgewezen de kritiek op de Schrift vanuit de

---

35) „illud ipsum quod extollunt genus criticae sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium praeiudicatamque opinionem interpretanto sectentur" (Denz 1946).

36) „nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare aut concedere sacrum ipsum errasse autorem" (Denz 1950).

37) „Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere" (Denz).

De eenige concessies in Leo's encycliek zijn de volgende:

1°. „Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte oxciderint; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstrandum" (Denz 1950).

2°. „fieri etiam potest, ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps; cui enodandae multum afferent optimae interpretandi regulae" (Denz 1950).

Zij, die het meest nadruk leggen op Leo's vooruitstrevendheid, accentueeren deze beide punten sterk b.v. N. Peters. Pabst Pius X und das Bibelstudium, 1906, pag. 58 v.v.

38) Denz, 1951.

ijdele philosophie en het rationalisme, waardoor al het bovennatuurlijke uit de Schrift wordt uitgeschakeld.

3. Erkend wordt het recht der „vera critica", die echter niet scherp wordt omschreven, maar zonder meer gesteld wordt tegenover de z.g.n. „hoogere kritiek", die de Schrift beoordeelt op *interne* gronden.

4. Tusschen natuurwetenschap en theologie bestaat geen conflict, wanneer beide zich houden aan de grenzen van eigen terrein.

5. Hierbij worde het *doel* der Schrift in het oog gehouden. Zij wil geen wetenschap bieden, maar is geschreven in de *taal der dagelijksche ervaring.*

6. Inzake de historische vragen wordt het dualisme inzake de inspiratie der Schrift verworpen.

* *
*

Hoe werd deze encycliek ontvangen? Er waren er, die in haar zagen een algeheele veroordeeling der kritiek [39]) terwijl anderen haar roemden als een voorbeeld van katholieke progressie. Zoo ontbrandde er zelfs (vooral in Frankrijk) een heftige strijd over de draagwijdte van Leo's encycliek.

Vooral druk besproken is de vraag, of de concessies der encycliek in verband met de natuur geen consequenties inhielden voor het terrein der geschiedkundige feiten [40]), ja, of niet Leo zelf op deze consequenties had gewezen. Zoo schreef iemand, dat Leo gezegd had „que la même règle qu'il vient d'établir pour la verité scientifique, doit être suivie en ce qui concerne la verité historique" [41]).

Anderen echter achtten deze interpretatie in strijd met de woorden

---

39) Het scherpst is het oordeel van A. Houtin, die zegt dat ze is „comme tous les documents de son pontificat"... „d'une banalité majestueuse". Verder: „La manière dont l'encyclique parle de la haute critique est naive sous la solennité. On ne comprend pas très bien ce dont il s'agit et si l'on n'en condamne pas davantage, c'est qu'on n'en connait pas plus". Houtin (a.w. XX siècle 1906, pag. 92). Vgl. ook Houtin (XIX siècle) pag. 173.

40) „Si les écrivains bibliques se sont accomodés à la manière d'imaginer et de parler de leur lecteurs en employant une foule de metaphores et d'imagines, qui, prises à la lettre, seraient fausses, n'ont ils pas pu leur faire des concessions jusque dans les faits en racontant certaines choses, non telles qu'elles étaient arrivées en réalité, mais telles qu'on les croyait et qu'on les racontait autour d'eux?" by A. Houtin. La quaestion biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle. 1902, pag. 169.

41) Vgl. Houtin a.w. pag. 169.

van Leo's encycliek en wezen er op, dat het bij de dingen der *natuur* mogelijk was zich uit te drukken naar den *schijn,* dien ze voor ons bezitten (b.v. zon — aarde), zonder dat men met de waarheid in strijd behoeft te komen, maar dat men bij de weergave van historische feiten bij een soortgelijken gedachtengang wèl in flagranten strijd moet komen met de waarheid [42]).

---

[42]) Hèt punt van discussie in Leo's encycliek is de volgende zinsnede: „*Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri*". De besprekingen over deze zinsnede behooren wel tot de meest interessante in de verhouding tusschen Rome en de kritiek. De vraag was nl. deze: heeft Leo inderdaad met dit „juvabit transferri" een paralleliseering bedoeld en ten opzichte van historische gegevens een methode getolereerd en aanbevolen, die analoog was met het spreken der bijbelschrijvers naar den *schijn* van de gegevens der natuur? De beantwoording van deze vraag is uit den aard der zaak van groot belang. Zij, die het meest uit waren op een tot op zekere hoogte waardeeren van de kritiek, hebben deze vraag bevestigend beantwoord, terwijl anderen deze interpretatie in strijd achtten met de letter èn den geest der encycliek. Zoo ontspon zich een heele strijd over dezen zin uit Leo's encycliek. Vooral Chr. Pesch heeft ons uitvoerig over deze kwestie georienteerd: De Inspiratione Sacrae Scripturae 1925 pag. 519 v.v. (De differentia quadam inter res physicas et res historicas) en Pesch. Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de Insp. S.S. 1926 pag. 29—33. Wie van de discussies en van het verband in Leo's encycliek nauwkeurig kennis neemt, kan zich moeilijk aan den indruk onttrekken, dat de „kritisch" ingestelde theologen méér uit Leo's woorden hebben afgeleid dan geoorloofd is. Blijkens het verband bedoelt Leo nl. niet de houding tegenover de historische gegevens te paralleliseeren met het spreken naar den schijn in verband met de natuur.

Het „juvabit transferri" kan moeilijk terugslaan op de zinsnede: „Scriptor sacer ea secutus est, quae sensibiliter apparent seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more", allereerst omdat deze zin van de omstreden woorden inderdaad „sat longo intervallo separata" is (Pesch a.w., pag. 522), maar vooral, omdat Leo tusschen beide woorden in nog spreekt over die onderzoekers der natuur, die de grenzen hunner wetenschap overschrijden en dan vervolgt: „Haec ipsa deinde enz."

Ook wat direct op deze zinsnede volgt, weerspreekt de „vooruitstrevende" interpretatie: Dolendum enim multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nitet" (Denz 1949) (het „enim" wordt terecht door Pesch gecursiveerd: a.w., pag. 522). Zoo komt dan ook Pesch tot de conclusie, dat in den context „non fit ullo verbulo mentio narrationis historicae secundum apparentiam tantum" (a.w., pag. 523). Vele Roomschen wijzen op de gevaarlijke consequenties, die in de genoemde paralleliseering liggen opgesloten en brengen er een in menig opzicht zeer juiste kritiek op uit (vgl. bij Houtin (XIXe siècle) pag. 170 v.v.; Pesch a.w., pag. 523).

In zijn „Supplementum" (1926, pag. 32) zegt Pesch naar aanleiding van latere discussies over het woord uit Leo's encycliek, dat dit dispuut „authentice

Zoo bleef het probleem der Schriftkritiek voor velen ook na Leo's encycliek nog in menig opzicht onopgelost. Dat is natuurlijk ten deele te verklaren uit het feit, dat de kritische theologen een interpretatie der encycliek gaven, die met hun gevoelens overeenkwam, maar ten deele toch ook uit de encycliek zelf, die weliswaar scherp scheidde tusschen *ware* en *hoogere aprioristische kritiek*, maar toch allerminst duidelijk in het licht stelde, wáár de grenzen lagen der ware kritiek [43]).

Het laat zich na de lezing van „Providentissimus Deus" zoo goed verstaan, dat iemand de verzuchting slaakte, een korte definitie „ex cathedra" te mogen hooren, „un petit décret infaillible, un anathème clair et brief", waardoor aan de kwesties der bijbelkritiek voor goed een eind zou worden gemaakt [44]).

Voor velen blééf de vraag naar den *aard* en de *grenzen* der kritiek een brandend probleem.

* *
*

---

finita est" door de declaratie van Benedictus XV in zijn encycliek „Spiritus Paraclitus" (15 Sept. 1920).

In deze encycliek heeft nl. Benedictus het beroep op Leo afgewezen, toen hij in verband met de onderscheiding tusschen absolute en relatieve waarheid inzake het historische het volgende uitsprak:

„idque non verentur ex ipsis Leonis Pontificis verbis inferre, propterea quod principia de rebus naturalibus statuta ad disciplinas historicas transferri posse dixerit... Rem in decessorem Nostrum plane iniuriosam at falsam plenamque erroris cur multis refellamus? Quae est enim rerum naturalium cum historia similitudo, quando physica in iis versantur, quae „sensibiliter apparent" ideoque cum phaenomenis concordare debent, cum, contra lex historiae praecipua haec sit, scripta cum rebus gestis, uti gestae reapse sunt, congruere oportere?" En ten slotte: „Quodsi affirmat ad historiam cognatasque disciplinas eadem principia transferri utiliter posse, quae in physicis locum habent, id quidem non universe statuit, sed auctor tantummodo est, ut haud dissimili ratione utamur ad refellendas adversariorum fallacias et ad historicam S.S. fidem ab eorum impugnationibus tuendam". Vgl. Institutiones Biblicae Vol. I, 1927. Romae, pag. 339 v.v. (Denz 2187). Vgl. Dr K. Dijk a.w. pag. 86 v.v.

43) Vgl. de opmerking van A. Houtin. La question biblique au XXe siècle, 1906, pag. 177: „comme il n'est question ici que du rationalisme incrédule et sous la forme la plus radicale, à savoir la critique d'un Strausz et d'un Renan et non pas précisément celle d'un Kuenen et d'un Wellhausen, beaucoup de catholiques avaient pu penser, que ce n'était pas la haute critique en elle-même, qui était condamnée, mais l'abus qu' en ont fait les rationalistes incrédules". Ook wees men erop, dat de encycliek zweeg over het veel omstreden vraagstuk van den Mozaischen oorsprong van den Pentateuch.

44) Bij Houtin. a.w., pag. 174.

Wanneer we thans de nadere ontwikkeling van het Schriftprobleem in de Roomsche kerk nagaan, is het ons natuurlijk niet te doen om de behandeling van àlle kritische kwesties, die de Roomsche theologen hebben beziggehouden, maar vooral om de uitspraken der officieele instanties, omdat de Roomsche kerk dáárvoor in de eerste plaats verantwoordelijk is [45]).

Het was, gelet op de situatie in het eind der 19e eeuw, te voorzien, dat nadere uitspraken der Roomsche kerk niet al te lang op zich zouden laten wachten, De „question biblique" was omstreeks 1900 eerder meer dan minder brandend geworden. De onderwerping der theologen aan de pauselijke uitspraken kon den indruk niet uitwisschen, dat het conflict tusschen wetenschap en kerk nog steeds niet was opgelost [46]).

Het was dan ook nog Leo XIII zelf, die in het jaar 1902 een commissie in het leven riep om de Schriftvragen aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen om zoo richtlijnen aan te geven volgens welke een verzoening tusschen wetenschap en geloof mogelijk zou zijn [47]).

Reeds in het jaar 1903 stierf echter Leo XIII. Zou het zijn opvolger, paus Pius X gelukken het probleem der Schriftkritiek op te lossen?

* *
*

Als een waardevolle erfenis nam Pius de „Commissio Pontifica de re biblica" van z'n voorganger over [48]) en hij bracht haar tot groote activiteit. Pius was er van overtuigd, dat de kerk de kritische vragen

---

[45]) „In de eerste plaats". Hierdoor wordt aangeduid de mogelijkheid, dat de kerk door eventueel dubbelzinnige uitspraken *mede* verantwoordelijk is voor het blijven voortbestaan van allerlei Schriftkritische kwesties.

[46]) De strijd concentreerde zich omstreeks 1900 vooral rondom Alfred Loisy. In 1903 werden Loisy's boeken op den index geplaatst. Vgl. Pijper. a.w. pag. 153.

[47]) Leo had haar de taak opgedragen „de klove tusschen moderne kritiek en Katholieke exegese te overbruggen" (R. L. Jansen. Gezag en Kritiek, 1931, pag. 4). De commissie werd ingesteld met de encycliek „Vigilantiae". Zie L. Fonck. Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia, 1915, pag. 3—7.

De zetel der commissie zou zijn te Rome: „sub ipsis oculis Pontifici Maximi". Aldus Leo in „Vigilantiae": Fonck. a.w., pag. 4.

[48]) Vgl. het apostolisch schrijven van Pius X de academicis in S. S. gradibus a commissione biblica conferendis. Peters, Papst Pius X und das Bibelstudium, 1906, pag. 35 v.v. Pius noemt hier de bijbelcommissie: „praeclarum istud pontificalis providentiae monumentum a decessore relictum".

nauwkeurig moest volgen en de gevaren voor de kerk moest zien af te wenden.

Zoo worden reeds de eerste jaren van Pius' pontificaat zoowel door allerlei uitspraken van de bijbelcommissie als door enkele officieele encyclieken voor de verhouding van Rome tot de Schriftkritiek van het grootste gewicht [49]).

Voordat we wijzen op een aantal der voornaamste concrete beslissingen in Schriftkritische vragen willen we enkele algemeene lijnen trekken en kunnen daartoe het best uitgaat van het jaar 1907, een voor de Roomsche kerk en theologie zeer belangrijk jaartal, omdat toen twee beroemde encyclieken tegen het Modernisme werden uitgevaardigd nl. de encycliek „Lamentabili" (3 Juli 1907) en „Pascendi dominici gregis" (8 Sept. 1907) [50]).

* *
*

De groote encycliek „Pascendi dominici gregis" tegen de modernisten betreft niet alleen de vraagstukken der Heilige Schrift, maar analyseert de wijsgeerige en theologische vooronderstellingen der moderne haeresie, die juist dáárom thans in zoo gevaarlijken vorm optreedt, omdat de ketters een plaats hebben gevonden binnen de

[49]) De uitspraken van de Commissio Pontifica worden door Rome *niet* als uitspraken van het onfeilbaar leergezag beschouwd, maar hebben wèl hóóge waarde. Vgl. R.G.G. s.v. Bibelwissenschaft II², Sp. 1084 en vooral G. v. Noort: „Over de ambtelijke, niet-onfeilbare uitingen van het Kerkelijk Leergezag" in het Annuarium van de Apolog. Vereen. „Petrus Canisius", 1917. Weliswaar worden de decreten nooit uitgegeven zonder de uitdrukkelijke goedkeuring van den paus, maar dat wil niet zeggen „dat de paus zulk een uitspraak om zoo te zeggen geheel overneemt en tot zijn eigen opperherderlijke uitspraak maakt" (v. Noort a.w. pag. 6). Ter beoordeeling van de uitspraken der bijbelcommissie lette men er op, dat volgens Van Noort de paus nooit aan een uitspraak der commissie rechtskracht zal geven, als hij niet van de juistheid der uitspraak overtuigd is, maar dat houdt nog niet in een „onherroepelijke eindbeslissing".

Herziening van een goedgekeurde uitspraak is in de toekomst niet volstrekt uitgesloten. „En zoolang herziening niet volstrekt uitgesloten is, kan van onfeilbaarheid geen sprake zijn" (pag. 7). Zie hierover ook: R. L. Jansen. Gezag en Kritiek, 1931, pag. 22. Jansen wijst er op, dat in de nieuwe declaratie der Congregatie van de H. Officie van 2 Juni 1927 over het comma Johanneum de vroegere declaratie van 13 Januari 1897 nader wordt verklaard en gedeeltelijk wordt herroepen (pag. 26). Vgl. Institutiones Biblicae, Vol. I (De Sriptura in Universum). Romae, 1927, pag. 400 v.v.

[50]) S. S. D. N. Pii Papae X Litterae Encyclicae de modernistarum doctrinis, 1908. Van de encycliek „Pascendi" verscheen een Holl. vertaling van „De Tijd", Amsterdam, 1907.

grenzen der kerk [51]). Maar — de onderstellingen van het modernisme, die zijn samen te vatten als agnosticisme en immanentisme, hebben consequenties voor de waardeering der Heilige Schrift.

Schijnbaar hebben ook de modernisten voor de Schrift veel waardeering. Zij spreken eveneens van *ingeving* en zeggen zelfs, dat niets aan deze ingeving mag worden onttrokken [52]) en... door deze positieve uitspraak schijnen ze nòg orthodoxer te zijn dan zij, die de inspiratie tot op zekere hoogte beperken door er de z.g.n. citationes tacitae aan te onttrekken [53]).

Maar van ware „orthodoxie" is hier geen sprake. Want onder ingeving verstaan de modernisten niet anders, dan dat God spreekt door het orgaan van den geloovige langs den weg der immanentie en deze ingeving verschilt niet principieel van de impuls, die èlk geloovige ervaart om zijn geloof mondeling of schriftelijk weer te geven. Daarom komen ze niet uit boven de stelling, dat de bijbel een menschelijk boek is.

Dat blijkt duidelijk uit de wijze, waarop zij kritiek oefenen op de Heilige Schrift. Zij willen vooral historische kritiek oefenen en zijn b.v. van meening, dat de heilige boeken, vooral de Pentateuch en de evangeliën toevoegselen zijn van een oorspronkelijk kort geschiedverhaal, maar worden hierin door wijsgeerige praemissen geleid [54]).

En voorzoover ze bij hun kritiek den katholieken godsdienst verdedigen, beginnen ze met openlijk toe te geven, dat in de Schrift allerlei klaarblijkelijke dwalingen voorkomen en zeggen dan, dat dit geen gevaar met zich brengt voor het geloof, omdat de Heilige Schrift nu eenmaal geen geschiedenis of wetenschap behandelt, maar alleen godsdienst en zedeleer biedt [55]).

Tegenover deze verminking van de heilige boeken wordt nu door

---

[51]) Litterae encyclicae, pag. 4.

[52]) „de qua praeterea inspiratione modernistae addunt, nihil omnino esse in sacris libris quod illa careat". Litterae enc., pag. 19.

[53]) Op deze kwestie komen we nog nader terug.

[54]) Litterae encyclicae, pag. 29.

[55]) „Sic etiam, secundum ipsos, in sacris libris plurima in re scientifica vel historica errore afficiuntur. Sed, inquiunt, non ibi de scientiis agi aut historia, verum de religione tantum ac re morum". Litt. enc., pag. 32.

De encycliek noemt o. a. ook het standpunt, dat Jezus klaarblijkelijk zou hebben gedwaald inzake den datum van de komst van het koninkrijk Gods „nam et ipse vitae legibus tenebatur" (a.w. pag. 33).

Pius X de ingeving door den Heiligen Geest uitgesproken als de „unica veritas", waaraan de kerk zich heeft te houden [56]).

* *
*

Wanneer we deze encycliek van Pius X vergelijken met die van Leo XIII, dan treft het ons, dat we bij Pius niet vinden de onderscheiding tusschen ware kritiek, die *wèl* en hoogere kritiek, die *niet* kan worden geduld.

Weliswaar hooren we in „Pascendi", dat er geen sprake van kan zijn „de wetenschap" te verwerpen, maar van een *probleem* der kritiek hooren we in Pius' encycliek niet [57]).

Men heeft hieruit wel afgeleid, dat Pius eigenlijk — zij 't ook stilzwijgend — Leo XIII inzake het Schriftvraagstuk heeft *gecorrigeerd* en dat hij veel feller dan Leo *alle* kritiek op de Heilige Schrift heeft afgewezen [58]).

In ieder geval dragen de uitspraken van Pius over de Schriftkritiek een zeer positief karakter, zooals ook duidelijk blijkt uit de encycliek „Lamentabili", waarin de Schriftkritiek op verschillende concrete punten wordt teruggewezen. In verband hiermee willen we thans

---

[56]) Vernietigend is het vonnis van Kübel over Pius (Geschichte des Katholischen Modernismus, 1909, pag. 151 v.v.). Wel draagt z. i. ook Leo een deel der schuld, maar *hij* had toch voor de wetenschap nog respect. Hij heeft wel de ketters gedreigd, maar geaarzeld toe te slaan. Zelfs tegen Loisy, die toch wel het verst van de oude paden van Rome was afgedwaald.

Hoe geheel anders is de houding van Pius X! „Mit ihm hat die Religion des Mittelalters den päbstlichen Thron ungeschwächt bestiegen" (Kübel a.w. pag. 154). Uit Pius' encycliek spreekt „de geest der wraakpsalmen".

[57]) Vgl. ook de encycliek „Motu proprio" (1 Sept. 1910) die opnieuw tegen het modernisme is gericht in verband met het feit, dat de modernisten ook na „Pascendi" hun plan om den vrede in de kerk te verstoren, niet hadden opgegeven. In de geëischte eedsformule wordt ook het Schriftvraagstuk betrokken: „Reprobo pariter eam Scripturae sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, analogia fidei et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et criticen textus velut unicam supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur". (Denz 2146).

[58]) Peters acht het onjuist „einen Gegensatz zwischen Pius X und Leo XIII zu konstruieren". Pabst Pius X und das Bibelstudium 1906. In rekening moet hier natuurlijk gebracht, dat toen de encyclieken tegen het modernisme nog niet waren verschenen. Peters baseert zijn oordeel op de uitspraken van den paus en de bijbelcommissie uit de jaren 1903—1906. Over Peters' standpunt zie men nog in verband met het vroeger besproken „juvabit transferri" in Leo's encycliek: Pesch, Supplementum, 1926, pag. 32.

enkele der voornaamste kritische kwesties bezien, waarin òf de paus òf de bijbelcommissie met pauselijke goedkeuring een beslissend woord hebben gesproken.

* *
*

Het blijken zeer belangrijke kritische kwesties te zijn zoowel in verband met het Oude als het Nieuwe Testament. Er worden uitspraken gedaan over den Pentateuch, over Jesaja, over de evangeliën en dan met name over het veel omstreden evangelie van Johannes, over de parousie-verwachting, het comma Johanneum enz.

En in al deze verschillende punten treffen we aan een scherpe afwijzing van de kritiek. In de vragen betreffende den Pentateuch was b.v. aan de pauselijke bijbelcommissie de vraag voorgelegd, of de gronden voor de kritiek op de mozaïsche authenticiteit van den Pentateuch van dien aard zijn, dat mag worden aangenomen, dat Mozes niet de auteur dezer boeken is geweest, maar dat ze ontstaan zijn door combinatie van allerlei bronnen, die grootendeels te dateeren zijn in het na-Mozaïsch tijdperk [59]).

Op deze vragen wordt ontkennend geantwoord, maar dit houdt blijkens de antwoorden op andere vragen niet in, dat moet worden aangenomen, dat Mozes alles met eigen hand heeft geschreven. Het wordt bovendien mogelijk geacht, dat Mozes voor het tot stand brengen van zijn werk allerlei bronnen heeft gebruikt — geschreven documenten of mondelinge overlevering — waaruit hij dan onder den invloed der inspiratie heeft geput en deze stof letterlijk of zakelijk in z'n eigen boek heeft verwerkt [60]).

---

[59]) Zie Fonck a.w., pag. 25; Denz 1997—2000. Deze uitspraak werd gedaan in 1906.

[60]) Over de Pentateuch-kwestie zie men vooral de uitvoerige bespreking van schier alle kritische kwesties in: Institutiones Biblicae Vol II (De Libris Veteris Testamenti) Deel I: De Pentateucho. Romae 1933. Hier wordt gezegd, dat er weliswaar geen „Ecclesiae definitio" over deze kwestie bestaat, maar dat niettemin uit de uitspraak der bijbelcommissie in 1906 volgt: „quaestionem hanc non esse liberam" (a.w. pag. 11). Men moet vasthouden aan de *„substantieele"* authenticiteit van den Pentateuch als Mozaisch d.w.z. dat „substantia operis ad Moysen reducitur" (12). Er wordt niet gehandeld „de authentia sensu quodam rigorossissimo, ita ut quaevis particula quae hodie in textu Pentateuchi invenitur a Moyse conscripta dicatur" (a.w. 12) „Additamenta" zijn mogelijk. De kritische bronnentheorie wordt echter bestreden (a.w. 51) terwijl de kwestie der doublures niet alleen een litteraire kwestie is, maar „cohaeret cum doctrina catholica de

Speciaal heeft de bijbelcommissie zich bezig gehouden met de eerste drie hoofdstukken van Genesis [61]). In een reeks van vragen en antwoorden wordt doelbewust positie gekozen tegenover de kritische wetenschap en het historisch karakter van Gen. 1—3 gehandhaafd. Het is onmogelijk — zoo lezen we — dat deze hoofdstukken verhalen zouden bevatten van allerlei, dat niet werkelijk is geschied en waaraan dus geen objectieve en historische werkelijkheid beantwoordt. We vinden in Genesis 3 geen fabelen, allegorieën, symbolen of legenden. De letterlijke, historische zin mag bij de feiten, die den grondslag van den Christelijken godsdienst raken, niet in twijfel worden getrokken zooals b.v. bij de bijzondere schepping van den mensch, de formatie van Eva uit Adam, de eenheid van het menschelijk geslacht, den staat der oorspronkelijke gerechtigheid, het proefgebod en z'n overtreding op aanraden van den duivel in de gedaante van een slang en de belofte van den toekomstigen Hersteller.

Toegestemd wordt echter, dat het geoorloofd is *„behoudens het oordeel der kerk en met behoud van de analogie des geloofs"* een eigen opvatting te hebben over die plaatsen, waarover de patres en doctores verschillend hebben geoordeeld en in verband hiermee is het niet noodzakelijk „alle bijzonderheden nl. woorden en zinnen" altijd in eigenlijke beteekenis op te vatten, maar is het geoorloofd hiervan af te wijken, wanneer de uitdrukkingen zelf duidelijk oneigenlijk blijken te zijn, of wanneer de rede verhindert den eigenlijken zin te behouden, of de noodzakelijkheid dwingt dien los te laten [62]).

Vooral de vragen van het *historisch* karakter van deze en andere Schriftverhalen moesten wel telkens weer de bijbelcommissie bezighouden als een brandend vraagstuk van de kritiek.

Behalve in het besluit over Genesis 1—3 kwamen die vragen ook aan de orde in twee belangrijke uitspraken uit het jaar 1905, die we om het gewicht der zaak even nader moeten bezien.

Allereerst werd aan de bijbelcommissie de vraag voorgelegd, of het een gezond exegetisch beginsel was aan te nemen, dat de boeken

---

inerrantia S. Scripturae" (a.w. 74). Een apart hoofdstuk handelt „de fundamentis philosophicis theoriae Pentateuchicae criticorum" (38 v.v.) en wijst dan m. n. op de „philosophia Hegeliana idealistica evolutionis" (pag. 39).

[61]) De charactere historico trium priorum capitum Geneseos (Fonck a.w. 30).

[62]) De charactere historico enz. V.

der H. Schrift, die als historisch gelden, geheel of gedeeltelijk niet eigenlijk en objectief ware geschiedenis vertellen, maar slechts den historischen *vorm* gebruiken om iets aan te duiden, dat van den woordelijken of historischen zin der woorden verschilt.

Op deze vraag wordt ontkennend geantwoord.

Maar er is een uitzondering nl. wanneer — niet in strijd met het oordeel der kerk! — op deugdelijke gronden kan worden bewezen, dat de schrijver geen eigenlijke en ware geschiedenis heeft willen geven, maar onder den schijn en in den vorm van geschiedenis een parabel, een allegorie of iets dergelijks heeft willen te boek stellen [63]).

Een tweede, soortgelijke kwestie was aan de orde in de bespreking der z.g.n. citationes implicitae. Ook hier betrof het allerlei moeilijkheden, die bij het wetenschappelijk Schriftonderzoek waren gerezen.

De vraag werd nl. gesteld, of het den Roomschen exegeet geoorloofd was aan te nemen, dat bij bepaalde teksten, die schijnbaar historische feiten mededeelen, slechts van een niet-voor-z'n-rekening-nemend citeeren kon worden gesproken. Dan zou het dus in de Schrift voorkomen, dat een niet-geïnspireerd auteur wordt geciteerd, *zonder dat de bijbelschrijver zelf den inhoud van het citaat aanvaardt,* zoodat aan het geciteerde geen onfeilbaarheid kan worden toegekend [64]).

Op deze vraag werd door de bijbelcommissie geantwoord, dat dit niet geoorloofd was, behalve in het geval, dat met duidelijke gronden kon worden aangetoond, dat het inderdaad gaat om een citaat èn dat de schrijver dit citaat niet goedkeurt of overneemt [65]).

Deze uitspraken van de bijbelcommissie zijn van groot belang, omdat ze een centraal punt van de historisch-kritische vragen betreffen en omdat we hier een teer punt aanraken in de discussies binnen de Roomsche kerk.

Met groote positiviteit wordt afgewezen de poging der kritiek om

[63]) Fonk a.w. 25.

[64]) De kwestie is zeer belangrijk. Men onderscheidt de *citatio explicita,* waarin de schrijver met duidelijke woorden zegt, dat hij citeert èn de *citatio implicita* (of tacita), waarin dit niet het geval is. De „citatio explicita" raakt de in de Protestantsche dogmatiek voorkomende onderscheiding tusschen *historisch* en *normatief* Schriftgezag. Voorbeelden bij: Institutiones Biblicae Vol I 1927 pag. 358 v.v. Vgl. Chr. Pesch. De Insp. Sacrae Scripturae 1925 pag. 539: veritas *citationis* en veritas *rei citatae;* Dr K. Dijk, Het profetische Woord, 1931, pag. 86 v.v.

[65]) Vgl. Fonck a.w. 24; Denz 1979; Peters, Pabst Pius X und das Bibelstudium, pag. 59 v.v.

aan de historische waarde van verschillende Schriftverhalen afbreuk te doen, maar andererzijds wordt deze afwijzing toch ook weer begrensd. En juist in deze begrenzing ligt menig ingrijpend probleem opgesloten, waardoor de Roomsche kerk telkens weer voor nieuwe vragen werd gesteld.

Want het valt niet te ontkennen, dat vele Roomsche exegeten juist in de „citationes tacitae" een oplossing hebben gezien voor allerlei moeilijkheden in verband met de kritiek. En wel had de uitspraak der bijbelcommissie in 1905 gevraagd om „solida argumenta", maar de mogelijkheid van discussie over de kracht der argumenten was daarmee toch gegeven.

Een duidelijk voorbeeld van de moeilijkheden, die zich hier kunnen voordoen, vinden we in de interpretatie, die Peters van deze besluiten der bijbelcommissie heeft gegeven. Hij verstond het besluit over de „citationes tacitae" zóó, dat het in verband gebracht kon worden met het vraagstuk van de bronnen b.v. in het Oude Testament.

Hij wees er op, dat het dikwijls moeilijk viel uit te maken, of de geïnspireerde schrijver zelf iets beweert, dan wel, of hij alleen maar uit zijn bronnen refereert zonder dit gerefereerde tot in details voor zijn rekening te nemen.

In dit laatste geval zou dan een eventueele fout niet op rekening van den bijbelschrijver, maar op die van de bron komen te staan.

En nu wordt in de door de bijbelcommissie toegestemde uitzondering het recht der wetenschap gehandhaafd. Voor Peters wordt op dien grondslag de vraag „ob ein Zitat vorliege und inwiefern der inspirierte Autor die Verantwortung für den Inhalt desselben übernimmt, solange die Kirche im Einzelfalle nicht gesprochen hat, eine *Frage der Exegese*" [66]). Het gaat in dit vraagstuk voor Peters vooral om de bronnensplitsing. Wie hier zuiver wil oordeelen, moet eerst de „Quellenscheidungshypothesen" bestudeeren. „Denn um sie handelt es sich hauptsächlich".

* *
*

Op dezen weg ziet Peters de mogelijkheid van een verzoening van het katholieke geloof met de kritische wetenschap. Had het besluit der commissie gezegd, dat voor de citationes implicitae goede en

---

66) Peters, Papst Pius X und das Bibelstudium 1906, pag. 61.

deugdelijke gronden moesten worden aangevoerd, voor Peters speelt in dit „bewijs" een hoofdrol: „die wiederkehrende Berufung der Verfasser auf ihre Quellen und die einfache Uebernahme von ganzen Erzählungen aus anderen Büchern".

Zoo komen we dus bij Peters via het zoo positief klinkende besluit der bijbelcommissie midden in het netelig vraagstuk der bronnensplitsing terecht [67]).

Een soortgelijke interpretatie geeft Peters van de uitspraak over de historische waarde der Schriftverhalen in het jaar 1905.

In het besluit der bijbelcommissie werd gezegd, dat in ieder geval met deugdelijke argumenten moest worden aangetoond, dat een schrijver geen eigenlijke, ware geschiedenis bedoelde te geven. Voor Peters is dit opnieuw een bewijs voor de vooruitstrevendheid van Pius X [68]).

Hij legt in alle uitspraken van den paus en van de bijbelcommissie sterken nadruk op het feit, dat telkens — zoo ook in de besluiten van 1905 — gewezen wordt op de noodzakelijkheid van *soliede* gronden en ziet daarin dan vooral een afwijzing van de excessen en willekeurige lichtzinnigheden der kritiek.

Maar in de exceptie (excepto tamen casu) is de baan voor de wetenschap en met name voor het historisch-kritisch onderzoek geopend. De mogelijkheid der historische kritiek is *principieel* erkend.

* *
*

---

[67]) Wanneer de schrijver uit de bronnen allerlei verhalen overneemt, ligt daar voor Peters wèl in opgesloten, dat hij die bronnen niet voor leugenachtig houdt, ja, hij zal zoo noodig zelfs de religieuze dwalingen uitschakelen en zijn overnemen houdt zelfs in de erkenning der historiciteit, voorzoover voor zijn doel noodig is. „Aber die Einzelheiten der Erzählung, nebensächliche für den Zweck belanglose Einzelheiten, Einzelheiten, die in den Parallelerzählungen tatsächlich sehr oft voneinander abweichen, warum sollten auch diese gleich streng behauptet und verbürgt werden?" (Peters a.w. pag. 62).

[68]) Peters wijst ook op den brief van Pius aan bisschop Le Camus, waarin deze z'n dankbaarheid uitspreekt voor diens groote werk over de apostelen. Le Camus had in dit werk een in menig opzicht kritisch standpunt ingenomen en gepleit voor een vrijere opvatting van de inspiratie. Pius wijst in dit schrijven wel op de fout van hen, die zich in de kritiek verliezen, maar wijst toch ook af de houding van hen „die auf keine Weise wagen, mit der bis vor kurzem herrschenden Schriftexegese zu brechen, auch wenn unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens der weise Fortschritt der Studien sie einlädt, es herzhaft zu tun" (Peters, a.w. pag. 51).

Men kan de vraag stellen, of Peters met deze beschouwingen de bedoeling van de bijbelcommissie inderdaad objectief en zuiver heeft weergegeven. Het lijkt ons niet voor tegenspraak vatbaar, dat hij de verschillende kerkelijke uitspraken sterk heeft geïnterpreteerd in de richting van allerlei concessies aan de historisch-kritische wetenschap.

Maar dat neemt toch niet weg, dat zijn interpretatie binnen de grenzen der Roomsche kerk toch mògelijk is en in ieder geval in zooverre gerechtvaardigd mag heeten, dat er voor zijn interpretatie een aanknoopingspunt gelegen is in de besluiten der kerk zèlf. Want volgens die besluiten ligt de beslissing in de „solida argumenta" en hoe zou daarover niet steeds weer allerlei verschil kunnen ontstaan.

Wie de verschillende beschouwingen over de „citationes tacitae" in de Roomsche theologie bestudeert, ziet dan ook al spoedig, dat velen het gevaar van dit hermeneutisch principe in verband met de historische kritiek sterk hebben gevoeld. Meermalen wordt er tegen geprotesteerd, dat men àl te veel waarde gaat hechten aan de „citationes tacitae" ter oplossing van allerlei Schriftkritische kwesties en de omvang dezer citationes wordt dan tot een minimum gereduceerd [69]). Men heeft dan oog voor het zeker niet denkbeeldig gevaar, dat de geschiedenis van het Oude Testament wordt tot een aantal citaten, waarbij alleen nog maar van *veritas citationis* en niet van *veritas rei citatae* kan worden gesproken [70]).

Wel blijft men in de lijn van het besluit van 1905 de mogelijkheid van zulke citationes onder bepaalde voorwaarden erkennen, maar de toon is doorgaans een geheel andere, dan we b.v. bij Peters konden vernemen.

Het is niet toevallig, dat zoowel paus Pius X als Benedictus XV in verband met de citationes tacitae een waarschuwing hebben laten hooren [71]).

[69]) Zoo zegt b.v. Pesch van de citationes tacitae: „sed nequaquam servire possunt ut universale principium ad diiudicandam indolem historicam Veteris Testamenti vel ad removendas omnes historicas difficultates". De Insp. S. Scripturae 1925 pag. 543.

[70]) Pesch a.w. pag. 542: „Minime vero rem ita concipere licet, quasi historia Veteris Testamenti sit congeries citationum sive explicitarum sive implicitarum, ex quibus quidem opiniones hominum, sed non veritas rerum disci possit". Elders zegt Pesch zelfs: „frigidam fuisse receptionem illius theoriae inter theologos catholicos" (Supplementum 1926 pag. 26).

[71]) Allereerst de uitspraak van Pius X in „Pascendi", waarin hij spreekt over hen „qui inspirationem aliquantum coangustant, ut, exempli causa, cum tacitas

Daarin blijkt opnieuw, dat de Roomsche kerk vooral wil waken tegen de *excessen* en het *misbruik* der kritiek [72]).

Daardoor worden we telkens getroffen door het *gecompliceerde* in de houding der Roomsche kerk tegenover de Schriftkritiek. Eenerzijds valt te wijzen op een diepgaande bespreking en weerlegging van vele beschouwingen der historische kritiek en een naspeuren van de wijsgeerige onderstellingen, waarvan deze beschouwingen uitgaan en het is niet te ontkennen, dat hier veel behoudende arbeid is verricht [73]).

Maar met deze afwijzing der kritiek is toch het standpunt van Rome nog niet zuiver geteekend. Het zooeven besproken vraagstuk van de citationes tacitae is eigenlijk typisch voor het Roomsche standpunt inzake de Schriftkritiek.

Dit standpunt kan zoo worden aangeduid, dat er *binnen bepaalde grenzen speelruimte blijft bestaan voor de kritiek.*

Bij deze weergave hangt natuurlijk alles af van de vraag, wat we onder „kritiek" hebben te verstaan.

Vooropgesteld moet worden, dat Rome, wanneer zij een plaats toekent aan de bijbelkritiek, hiermee niet bedoelt aan de menschelijke rede het recht toe te kennen de Goddelijke Openbaring te kritiseeren. In de uitspraken van de bijbelcommissie over Genesis 1—3 wordt o. a.

---

sic dictas citationes invehunt" (Pesch, Supplementum, pag. 27). Vervolgens de uitspraak van Benedictus XIV, waarin gesproken wordt over hen die „sensu et judicio ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes, quas vocant, implicitas vel ad narrationes specietenus historicas confugiunt" (a.w. 27).

[72]) Het is ongetwijfeld juist, als Pesch van de waarschuwing van Pius X en Benedictus XV tegen de citationes tacitae opmerkt: „Sed hic quoque solus abusus citationum implicitarum vituperatur, non vero usus principii" (Supplementum, pag. 27).

[73]) Van belang zijn vooral de reeds genoemde: Institutiones biblicae. Voorts wijzen we nog op verschillende uitspraken over kritische kwesties:

a. 1906: over Jesaja (Fonck 28), waarin ontkend wordt, dat op goede gronden kan worden aangenomen, dat meer dan één auteur aan het boek Jesaja heeft gewerkt en eveneens, dat de voorzeggingen in Jesaja — en elders in de Schrift — geen ware voorzeggingen zijn, maar slechts „narrationes post eventum confictas".

b. 1907: over het evangelie van Johannes. Vgl. ook „Lamentabili". Stell. 16—18. (Litt. enc. pag. 52—53).

c. over de psalmen (1910) Fonck 32—34.

d. over Mattheus (1911) Markus en Lukas (1912); Synoptische kwestie Fonck 34 v.v.; Acta (Denz 2166 v.v.) enz. enz.

e. over de parousie in de brieven van Paulus 1915 (Denz 2179 v.v.).

f. over het comma Johanneum (1927: Denz 2198).

gezegd, dat het mogelijk is bepaalde Schriftgedeelten niet in eigenlijken zin op te vatten nl. wanneer de uitdrukkingen zelf duidelijk blijk geven oneigenlijk te worden bedoeld èn *wanneer de rede verhindert den eigenlijken zin te behouden.*

Naar aanleiding van deze uitspraak kunnen we wellicht in de vraag naar den aard der kritiek in het Roomsche standpunt verder komen.

Met dit spreken van de „rede" is niet bedoeld een aanvaarding van het rationalisme, dat op *redelijke* gronden het karakter en den omvang der Openbaring bepaalt en begrenst.

Neen, het gaat niet om een rationalistische kritiek op de Goddelijke Openbaring [74]), maar wel komt aan de rede in verband met de Openbaring *een zekere speelruimte* toe.

De uitspraken over de menschelijke rede [75]), weinig in het oog loopend, bijna verborgen in de uitspraken der kerk, wijzen heen naar het zoo gecompliceerde vraagstuk van de verhouding van de menschelijke rede en het Schriftgeloof, dat in de taal van Trente en het Vaticanum kan worden aangeduid als een aanvaarden van Oud en Nieuw Testament in àl hun deelen als heilig en canoniek.

* *
*

Geloof en rede kunnen volgens het Roomsch-Katholieke inzicht uiteindelijk niet met elkaar in botsing komen, maar ze hebben wel beide hun „onvervreemdbare rechten en wetten" [76]). Al moet de overheersching van de rede met miskenning der Goddelijke Openbaring een „tragische geestesverwarring" worden genoemd, dat neemt toch niet weg, dat we in de rede in aanraking komen met het *licht,*

---

[74]) Vgl. Instit. Biblicae Vol I pag. 409—410.

[75]) De uitspraak over de rede, die verhindert den eigenlijken zin te behouden, vinden we ook reeds in de encycliek van Leo: Provid. Deus (1893), waar gewezen wordt op de noodzakelijkheid om den wijzen raad van Augustinus te volgen: „videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere". (Lettre enc. pag. 28). De Fransche vertaling luidt: „à moins qu'il n'ait quelque raison qui l'empêche de s'y attacher."

Peters vertaalt (juister): „insoweit die Vernunft es hindert, ihn festzuhalten" (Papst Pius X und das Bibelstudium 1906 pag. 64). Vgl. de beschouwingen van P. Coelestinus. Over inspiratie. Een pauselijk voorschrift. Bronnen in Genesis, 1904, pag. 31 v.v. en over het „gezond verstand" pag. 38 en 41.

[76]) R. J. Jansen. Gezag en Kritiek. Nijmegen, 1931, pag. 5.

dat God den mensch heeft geschonken en dat we dus dit licht bij het onderzoek van de Heilige Schrift niet mogen uitblusschen.

Op grond van deze beschouwing der Roomsche kerk komt er nu in het Schriftonderzoek plaats voor kritiek. Maar men versta dit goed. Dat wil namelijk niet zeggen dat *de bijbelkritiek* zoo maar op één lijn mag worden gesteld of geïdentificeerd met de menschelijke rede, want die bijbelkritiek is dikwijls vol van hypothesen, subjectivisme en apriorisme, waardoor ze haar wetenschappelijke objectiviteit en zekerheid inboet.

Daarom kan nimmer de rechtmatigheid van bepaalde Schriftkritische resultaten *zonder meer* worden gebaseerd op de beteekenis van het licht der rede.

Er treedt hier altijd een noodzakelijke *begrenzing* op vanuit de Openbaring, zoodat een „levendige wisselwerking" ontstaat tusschen geloof en rede [77]).

Een wisselwerking — in deze aanduiding ligt reeds opgesloten, dat we hier in aanraking komen met een dualiteit — om nog niet te spreken van dualisme — tusschen geloof en rede. Men zou geneigd kunnen zijn hier van twee *terreinen* te spreken, maar moet dan bedenken, dat volgens de bedoeling van de Roomsche kerk niet het terrein van de rede dat van het geloof, maar slechts het terrein van het geloof dat van de rede (en de kritiek) begrenst. Met deze nadere toelichting kan men inderdaad van terreinen spreken. Jansen spreekt b.v. uitdrukkelijk van verschillende „taken". Heeft het kerkelijk leergezag van Christus de taak ontvangen om den schat des geloofs ongerept te bewaren, de kritiek heeft óók een eigen taak nl. *„de rechten van rede en wetenschap met groote vrijmoedigheid"* hoog te houden [78]).

Principieel gezien, kan er tusschen het geloof (en het kerkelijk leergezag) èn de rede geen conflict bestaan, omdat God Zelf het licht der rede aan den mensch heeft gegeven, maar omdat er bij de rede altijd de mogelijkheid van dwaling bestaat, moet er een instantie worden aangenomen, die de verhouding tusschen geloof en rede (kritiek) regelt.

Deze instantie is voor Rome... *de Kerk.*

* *
*

[77]) Jansen a.w., pag. 5.
[78]) Jansen a.w., pag. 4.

Het Roomsche standpunt tegenover de Schriftkritiek is niet te verstaan, wanneer men zich geen rekenschap geeft van de plaats, die in alle kritische kwesties de kerk inneemt [79]).

Het is zelfs mògelijk, dat van eenig Schriftprobleem geen zorgen meer ondervonden worden, omdat de kerk door de onfeilbare instantie van het leergezag alle dubieuze vragen der kritiek met haar machtwoord kan beslechten.

Zooals bekend, is er nu echter geen sprake van, dat de kerk ten opzichte van de bijbelkritiek over de geheele linie de oplossing biedt door onfeilbare uitspraken. Het is veelmeer zoo, dat het kerkelijk leergezag „betrekkelijk weinig definitieve en absoluut bindende beslissingen aan de bijbelkritiek heeft opgelegd" [80]). Het vraagstuk is dan ook veel gecompliceerder, dan men wellicht vanuit de Roomsche praemisse van het kerkelijk leergezag zou kunnen denken.

De verschillende uitspraken der kerk over kritische kwesties hebben in veelbewogen dagen de verhouding van gezag en kritiek zoeken te regelen. Ze hebben niet ééns voor àltijd onherroepelijk, wijl onfeilbaar bindende verklaringen gegeven, maar voorzichtig grenzen willen trekken en richtlijnen willen aangeven.

Het *geloof* erkent de onfeilbare waarachtigheid van den Hoofdauteur der Schrift, maar nu mag ook de *rede* zich bezighouden met de Goddelijke Openbaring en zich dan met name een oordeel vormen over den litterairen arbeid en de wetenschappelijke waarde van *Gods menschelijk instrument.*

Hier ontvangt de moderne bijbelkritiek naast het kerkelijk gezag „haar eigen taak en methode" [81]). Zij heeft vooral de vroegere exegese, die hoofdzakelijk het *Goddelijk* element in den bijbel zocht, aan te vullen en te verdiepen door meer aandacht te schenken aan het *menschelijk* element in de Schrift. Maar ze mag zich daarin nimmer laten verleiden tot een onafhankelijke bijbelkritiek, die het *Goddelijk* element gaat verwaarloozen en miskennen. Integendeel: als de bijbelkritiek het menschelijke in de Schrift zoekt, moet ze er diep van doordrongen blijven „dat er naast en boven dit menschelijk een goddelijk element moet zijn in de H. Schrift" [82]).

---

[79]) Vgl. Dr K. Dijk. Het profetische Woord, 1931, pag. 72 v.v.

[80]) Jansen. Gezag en Kritiek, pag. 6.

[81]) Jansen a.w. 9.

[82]) Jansen a.w. 11.

De kritiek mag dan ook niet het gezag verwerpen, maar moet „geloovige bijbelkritiek" zijn, die zich niet verliest in de excessen der moderne kritiek met haar atomistische uiteenrafeling der Schrift.

Ze zal zich houden aan de „analogia fidei" en de leiding van het kerkelijk leergezag dankbaar aanvaarden. Daardoor schrompelt haar taak niet tot iets onbelangrijks ineen. Neen: de kritiek mag er wel dankbaar voor zijn, dat het leergezag zoo sober van de groote macht, die het bezit, gebruik heeft gemaakt [83]). Daardoor houdt de kritiek haar belangrijke taak, waar de kerk de vrijheid der kritiek niet meer dan strikt noodig is, zal beperken.

De kerk heeft nl. in haar gezagsuitoefening niet de taak de Schrift te verklaren buiten het gebied van dogma en zeden om. Dit terrein is het terrein der kritiek. Wel kan er ook hier van *leiding* door het leergezag worden gesproken, maar deze leiding is toch slechts indirect en negatief [84]) en bedoelt slechts er voor te waken, dat de exegese niet in botsing komt met het geloof.

Jansen stelt ergens de vraag, of de katholieke bijbelkritiek zich niet door de banden van het leergezag bekneld voelt. Maar hij meent deze vraag ontkennend te mogen beantwoorden [85]). Want wel heeft de kerk meermalen zich uitgesproken over allerlei vragen der litterair-historische kritiek, maar het bleken dan toch altijd te zijn *„voorzichtig en haast diplomatisch gestelde decisies"*, die deze diepe strekking bezaten: de remmen aan te zetten tegen de gevaren der moderne, onafhankelijke kritiek.

Het ging daarin altijd om een bewaren van de rust der kerk en in bewogen tijden zijn nu deze, dan weer die declaraties noodig, maar... ze waren niet absoluut en definitief bedoeld, doch alleen „als een

---

[83]) Jansen a.w. pag. 8.

[84]) Jansen a.w. pag. 15.

[85]) Jansen zegt o. a. dat de eerste decisies der Bijbelcommissie aan de kritiek tegenover een te stramme exegese eenige verademing hebben gebracht en verwijst dan in een noot naar het besluit over de citationes tacitae uit 1905! Het spreekt wel vanzelf, dat de binding door het leergezag moest leiden tot allerlei verschil in interpretatie van de uitspraken en encyclieken. Zoo geeft b.v. Güntermann in het voorwoord van zijn studie over de eschatologie van Paulus er rekenschap van, dat zijn beschouwingen over Paulus' parousie-verwachting niet in strijd komen met het decreet van de bijbelcommissie over de parousie (vgl. Denz 2179), omdat hij met Holzmeister onderschidt tusschen „Hoffnung" en „sichere Erwartung". F. Güntermann. Die Eschatologie des Paulus. Neutestam. Abhandlungen Band XIII. 1932 pag. IV.

rem tegenover onvoorzichtige en overhaaste conclusies" [86]), terwijl de kritiek altijd de vrijheid houdt om „in rustiger tijden die moeilijke vraagstukken opnieuw te bezien, nieuwe argumenten te zoeken en andere wegen in te slaan, mogelijk zelfs het kerkelijk leergezag door nieuwe vondsten en rijper distincties tot andere inzichten te brengen" [87]).

* *
*

Zoo laat het zich verstaan, dat Jansen wil spreken van „den gulden middenweg" [88]). Het gaat om de brug, die de katholieke exegese met de moderne kritiek zou kunnen verbinden en tevens om de leiding van het leergezag, dat de katholieke bijbelkritiek voor dwaling bewaart en voor overijling behoedt [89]).

Het uitgangspunt van deze visie is en blijft tot in onzen tijd toe de belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift. Tegenover allerlei nieuwe oplossingen, waarin aan deze onfeilbaarheid wordt getornd, heeft de Roomsche kerk steeds weer geantwoord, dat zij op het punt van de „inerrantia Sacrae Scripturae" geen enkele concessie kon doen en op dien grond alle „error" in de Heilige Schriftuur moest ontkennen.

Men moet dit goed bedenken, wanneer men in tal van Roomsche geschriften hoort spreken van „katholieke bijbelkritiek". Daarmee wordt *niet* bedoeld, dat het tot het recht der kritiek zou behooren uit te maken, dat iets niet tot de Goddelijke Openbaring kàn behooren m. a. w. dat de kritiek een dualistische inspiratietheorie zou involveeren.

De belijdenis van de inerrantia der Heilige Schrift sluit zulk een kritiek uit. Daarom zou men tot de conclusie geneigd kunnen zijn, dat de Roomsche schrijvers en de encyclieken met de uitdrukking „katholieke bijbelkritiek" niet anders bedoelen uit te spreken, dan dat de *onfeilbare* Schrift *voorwerp mag zijn van wetenschappelijk onderzoek,* een stelling, die ook door ons volkomen wordt gedeeld.

Is dit inderdaad een zuivere interpretatie van de z.g.n. katholieke bijbelkritiek?

---

[86]) Jansen. Gezag en Kritiek, pag. 16.
[87]) Idem 16.
[88]) Idem 18.
[89]) Idem pag. 22—23.

Op deze vraag moet het antwoord luiden, dat de bedoeling der kerk inderdaad is, de kritiek in den zin van het zich als rechter stellen *boven* de onfeilbare Schrift uit te schakelen. Dat blijkt reeds uit het feit, dat de katholieke bijbelkritiek gesteld wordt tegenover de *onafhankelijke* kritiek en dus een *afhankelijke* kritiek moet worden genoemd m.n. ten opzichte van het kerkelijk leergezag. En waar dat kerkelijk leergezag de onfeilbaarheid der Schrift op straffe van anathema belijdt, daar moest volgen, dat de kritiek als het wetenschappelijk onderzoek der Heilige Schrift aan alle zijden door de belijdenis der inerrantia wordt omringd.

De groote en voor de Roomsche visie beslissende vraag is nu deze, of in deze teekening de „katholieke bijbelkritiek" metterdaad zuiver is weergegeven.

* *
*

In de Roomsche dogmatiek wordt onderscheid gemaakt tuschen datgene in de Schrift, wat wel en datgene, wat niet behoort tot het terrein van het *dogma* en der *zeden*. Deze onderscheiding blijkt daarom reeds van belang te zijn, omdat hiermee samenhangt een verschil in de bemoeiing van het leergezag der kerk. De verklaring der Schrift buiten het gebied van dogma en zeden wordt nl. niet tot de directe taak van het kerkelijk leergezag gerekend. Maar — en daarop valt alle nadruk — dat wil nu niet zeggen, dat met deze onderscheiding een dualistische inspiratietheorie wordt bedoeld. Want welke de beteekenis dezer onderscheiding ook moge zijn, het is niet een onderscheiding in de inspiratie [90]).

Er moge verschil worden aangenomen tusschen Schriftgedeelten, die „propter se et ex primaria Dei intentione" en die „ex intentione secundaria" zijn geïnspireerd [91]), in deze weergave ligt toch reeds opgesloten, dat in beide gevallen van *inspiratie* wordt gesproken.

En ook, wanneer in de Roomsche dogmatiek onderscheiden wordt

---

[90]) Vgl. de afwijzing van het dualisme door Leo XIII in „Proud. Deus": „Neque enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere" (Denz 1950). Vgl. Chr. Pesch. De Insp. S. Scripturae pag. 268—269.

[91]) Vgl. de onderscheiding: inspiratio per se en per accidens. Zie G. v. Noort. Tractatus de fontibus revelationis nec non de fide divina pag. 33 en 35.

tusschen veritas absoluta en veritas relativa [92]), dan legt men er toch direct den vollen nadruk op, dat onder veritas relativa heel iets anders wordt verstaan, dan wat verschillende moderne critici ermee bedoelden (b.v. Loisy), bij wie ze practisch een euphemistische uitdrukking werd voor de „errores" in de Schrift [93]).

In al deze en dergelijke beschouwingen blijkt duidelijk, dat het toelaten van de katholieke bijbelkritiek steeds gepaard gaat met de meest strenge accentueering van de onfeilbaarheid der Schrift.

Op grond hiervan kunnen we bij ons onderzoek van den aard der katholieke bijbelkritiek tot geen andere conclusie komen dan deze, dat de Roomsche kerk onder de kritiek verstaat het wetenschappelijk onderzoek der Heilige Schrift en met name met haar *bedoelt* te geven niet een kritiek òp de Heilige Schrift, maar... een *interpretatie* vàn de Heilige Schrift.

* *
*

We gingen uit van de stellige verklaringen van het Trienter concilie en het Vaticanum over de onfeilbaarheid der Schrift.

Nu we de houding der Roomsche kerk tegenover verschillende problemen van het Schriftkritisch denken op verschillende punten hebben onderzocht en tegelijk konden constateeren, dat òndanks de suggestie der Schriftkritische wetenschap de inerrantia der Heilige Schrift met nadruk werd vastgehouden [94]), kunnen we allengs komen tot een definitieve beantwoording van de in het begin gestelde vraag.

---

92) Vgl. Chr. Pesch. De Insp. Sacrae Scripturae 1925 pag. 524 en Pesch, Supplementum 1926 pag. 12.

93) Pesch. Supplementum pag. 15: „alii hunc terminum (nl. veritas relativa) non considerant nisi ut euphemismum ad significandum errorem".

94) Zeer belangrijk is in dit verband de bespreking van de „inerrantia Sacrae Scripturae" door Benedictus XV in de encycliek „Spiritus Paraclitus" uit het jaar 1920 (Denz 2186—2188). Deze encycliek betreurt het standpunt van hen, die (e catholicae Ecclesiae filliis) de leer der kerk op dit punt „vel aperte reiecerint vel occulte oppugnarint" en bestrijdt de door hen aanvaarde onderscheiding tusschen „elementum Scripturae primarium seu religiosum et secundarium seu profanum". Geen wonder — zoo voegt deze encycliek hier aan toe — „si in rebus physicis et historicis aliisque similibus satis multa in Bibliis occurrant, quae cum huius aetatis bonarum artium progressionibus componi omnino non possint" (Denz 2186). Niet minder wijken zij af, die inzake de historische Schriftgedeelten slechts van relatieve waarheid willen spreken. Het gaat hier om de „fundamenta veritatis Bibliorum" en om de „doctrinam catholicam communiter a Patribus traditam" (Denz 2188). Van al wat tegen de inerrantia S.S. wordt ingebracht zegt Benedictus: „animum Nostrum vehementius excruciat" (Denz 2186).

Wanneer alléén de formeele belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift hier de beslissing zou geven, dan zou op grond van de vele uitspraken der Roomsche kerk — nogmaals in een hoofdsom samengevat in 1920 — de conclusie moeten worden getrokken, dat er volkomen overeenstemming bestaat tusschen de Gereformeerde en de Roomsche beschouwing inzake de kritiek op de Heilige Schrift.

Toch is deze schijnbaar onafwendbare conclusie ten eenen male onjuist. Want wie op grond van de uitspraken van Rome over de inerrantia der Heilige Schrift tot deze conclusie zou komen, zou daarin blijken bevangen te zijn in een formalistische Schriftbeschouwing, omdat men de belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift als een „abstracte" waarheid op zichzelf stelt en isoleert van de volstrekte, concrete gehoorzaamheid tegenover de Heilige Schrift, die met de *ware* belijdenis der onfeilbaarheid der Schrift onlosmakelijk verbonden is.

Het gaat nl. in deze belijdenis om den zin en de draagwijdte van het spreken over de onfeilbaarheid der Schrift. Wanneer we hierop met nadruk wijzen, dan zou men misschien den indruk kunnen krijgen, dat we hier een niet onbelangrijke concessie doen aan de Roomsche dogmatiek, die er immers zoo sterk den nadruk op legt, *dat het geding over de waarheid der openbaring niet is op te lossen alleen vanuit het aspect van een onfeilbare Schrift.* Toch is *dit* in geen enkel opzicht onze bedoeling. Het is ons er niet om te doen een instantie te zoeken, die bóven de Heilige Schrift staat, maar alleen om den concreten *zin* van de Roomsche belijdenis van de onfeilbaarheid der Schrift èn om de wijze, waarop dit beginsel in het geheel der Roomsche Schriftbeschouwing functionneert.

En daarvan kunnen we niet anders zeggen, dan dat toch een dualisme de Roomsche Schriftbeschouwing is binnengedrongen. Weliswaar wordt de belijdenis van de onfeilbaarheid der Schrift met klem gehandhaafd, maar we staan voor het merkwaardige feit, dat binnen dezen cirkel allerlei *interpretatie* mogelijk wordt, die met die belijdenis onmogelijk valt te rijmen.

Het valt o. i. moeilijk te loochenen, dat velen in de Roomsche kerk evenmin als het Protestantisme vrij gebleven zijn van de sterke suggestie der moderne Schriftwetenschap. Velen wilden om den band aan de wetenschap met haar vele resultaten niet te verliezen een *synthese* tot stand brengen tusschen kritiek en katholiek geloof.

En — men meende daarvoor genoegzaam aanknoopingspunten te bezitten in de uitspraken der Kerk. Lagen er in Leo's uitspraken over de taal en uitdrukkingswijze der bijbelschrijvers, in de citationis implicitae en de species historica niet allerlei perspectieven opgesloten voor verder onderzoek en was hierin niet de mogelijkheid geboden aansluiting te bewaren aan de moderne wetenschap? We herinneren behalve aan het reeds besprokene in verband met de citationes vooral ook aan de beschouwingen in Roomschen kring over de verhouding tusschen *bijbel* en *natuurwetenschap*.

We staan nl. voor het feit, dat we bij verschillende Roomschen soms vrij ingrijpende kritische oplossingen aantreffen, terwijl toch *in geen enkel opzicht bezwaar gemaakt wordt tegen de inspiratie der* **gansche** *Schrift*. Zoo noemt b.v. Peters de inspiratie en de onfeilbaarheid der Heilige Schrift „die Ecksteine, auf denen sich das Gebäude der katholischen Schrifterklärung, auch der kritischen, ein für allemal zu erheben hat" [95]).

Maar hoe hebben we deze inspiratie der gansche Schrift te verstaan? Peters noemt twee dwaalwegen, waarvoor we op onze hoede moeten zijn.

In de eerste plaats is de inspiratie door den Heiligen Geest niet een mechanische in dien zin, dat de Heilige Geest door de bijbelschrijvers spreekt „wie aus dem Grammophon die Stimme eines Menschen erschallt". Ze is niet mechanisch, maar organisch en sluit het actief medewerken der menschelijke organen niet uit, maar in.

In de tweede plaats bestrijdt Peters die opvatting van de inspiratie, volgens welke de inspiratie der Schrift gelijk gesteld werd met de bovennatuurlijke openbaring der heilswaarheden door den Heiligen Geest en waarin men het menschelijke in het totstandkomen der heilige boeken òf verwaarloosde òf monophysitisch vergoddelijkte [96]).

Tegen deze identificatie van inspiratie en openbaring maakt Peters bezwaar. Wel strekt zich de invloed van den Heiligen Geest over de gansche Schrift uit en is er naar katholieke overtuiging voor een begrenzing der inspiratie tot het terrein van het dogma en de zeden geen plaats, maar... niet alles in die gansch geïnspireerde Schrift

---

[95]) N. Peters. Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie (mit kirchlicher Druckerlaubnis) 1906 pag. 28.

[96]) Peters a.w. pag. 29. We herinneren er aan, dat we den term „monophysitisch" ook bij Althaus hebben aangetroffen.

is door God geopenbaard! Daarom moet tusschen de geïnspireerde Schrift en de Goddelijke openbaring worden onderscheiden. De Goddelijke openbaring is *in* de Heilige Schrift vervat. Ze omvat de bovennatuurlijke heilswaarheden en openbaringsfeiten. Van „Goddelijke waarachtigheid" kan dus in stricten zin alleen worden gesproken bij deze bovennatuurlijke openbaring. Van wat in de Heilige Schrift hiertoe niet behoort b.v. de gegevens der „profanwissenschaftliche Weltanschauung" geldt deze Goddelijke waarachtigheid niet. De bijbelschrijvers ontvingen niet een nieuwe wetenschappelijke oriënteering, maar gebruikten *hun* kennisniveau voor het door hen beoogde doel [97]).

Maar daaruit volgt dan ook volgens Peters, dat de Heilige Schrift geenszins in alle opzichten *volkomen* is. Het doel der bijbelschrijvers eischt dit niet, want hun doel is niet wetenschappelijke oriënteering te geven, maar draagt een zuiver religieus karakter [98]). Er kunnen in de Schrift objectief onjuiste natuurwetenschappelijke beschouwingen voorkomen, maar dat is dan niet anders dan de inkleeding, de vorm der waarachtige religieuze idee.

* *
*

Wie deze opvattingen van Peters overweegt, zal zich direct herinneren de beschouwingen, die in de Gereformeerde theologie voorkomen over de verhouding tusschen mechanische en organische inspiratie en tusschen bijbel en natuurwetenschap.

Maar wie Peters bestudeert, zal zich toch al spoedig genoodzaakt zien voor een al te snelle paralleliseering op z'n hoede te zijn. Want de door hem ingevoerde onderscheiding tusschen het menschelijke en het Goddelijke en vervolgens tusschen de geïnspireerde Schrift en de in haar vervatte openbaring, blijkt een zeer wijde strekking te hebben. Ze lost — zooals we hoorden — volgens Peters alle moeilijkheden op.

Het bijbelsche scheppingsverhaal bevat z. i. natuurwetenschappe-

---

97) „Gott hat die Verfasser der einzelnen Bücher der Bibel nicht in übernatürlicher Weise über den Stand der naturwissenschaftlichen Anschauungen ihrer Zeit und ihrer Umwelt emporgehoben", Peters a.w. 36. Vgl. Holzhey. Fünf und siebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift? 1909 pag. 22 v.v.

98) Peters ziet in zijn zienswijze de oplossing van *alle* moeilijkheden en dan niet alleen inzake de natuurwetenschap, maar „überhaupt für das ganze, weite Gebiet der profanen Wissenschaften" (a.w. 34).

lijke onjuistheden, maar dit beïnvloedt de religieuze kern van het verhaal niet [99]). En zoo staat het in de Schrift telkens: religieuze ideeën worden gekleed in den vorm van de (onjuiste) natuurwetenschappelijke denkbeelden van dien tijd.

Het spreekt van zelf, dat bij deze beschouwingen de vraag rijst, hoe en wanneer een *grens* getrokken kan worden tusschen de religieuze idee en den vorm, waarin ze wordt voorgedragen.

Maar vooral worden we getroffen door het feit, dat Peters wel is uitgegaan van de inspiratie èn de onfeilbaarheid der Schrift, maar dat hij *in de practijk* wel de inspiratie, maar niet de inerrantia der Schrift vasthoudt.

Hoe men het wende of keere, er ligt in Peters' beschouwingen een onmiskenbaar dualisme, dat samenvalt met het dualisme tusschen geïnspireerde Schrift en Openbaring.

We kunnen nu laten rusten Peters' opmerking, dat deze opvatting de oplossing biedt voor alle moeilijkheden met de profane wetenschappen b.v. met de geschiedeniswetenschap. We wijzen er hier alleen op, dat bij Peters een uitvoerige constructie aan het woord is, die meent zich te kunnen beroepen op Leo's encycliek, voor zoover deze spreekt over „den schijn der dingen", die de bijbelschrijvers volgen [100]). Een constructie, waarbij van inerrantia Sacrae Scripturae moeilijk meer kan worden gesproken.

En tòch is de achtergrond van al deze beschouwingen een volledige „aanvaarding" van de inspiratie der *gansche* Schrift.

Hier zien we zoo duidelijk, dat de belijdenis van de inspiratie der gansche Schrift bij Peters *geenszins* de waarborg blijkt te bieden voor een afwijzing van de Schriftkritiek.

En wat we bij Peters zien, treffen we ook bij vele andere Roomschen aan. Eenerzijds een volle erkenning van een *ongelimiteerde* inspiratie, maar andererzijds een aannemen van een dualisme *binnen* den cirkel van het geïnspireerde, waardoor de moderne wetenschap met het katholieke geloof kan worden verzoend.

Het is practisch zoo, dat het *feit* der inspiratie wordt aanvaard, maar de beschouwingen over den aard der inspiratie en over de openbaring in onderscheiding van de inspiratie van dien

---

99) Peters a.w. pag. 41.

100) Vgl. Peters a.w. 44: „Es ist deshalb zweifellos, dasz auch Papst Leo XIII objektiv unrichtige formale Eelemente in der Bibel voraussetzt".

aard zijn, dat ze de eerste erkenning permanent in gevaar brengen.

Het dualisme, dat eerst werd afgewezen bij den omvang der inspiratie keert tenslotte toch weer terug en de wijdste perspectieven openen zich voor de oplossing van de moeilijkheden met *alle* profane wetenschappen. Want, waar zouden de grenzen zijn aan te wijzen wanneer de inspiratie vereenigbaar geacht wordt met allerlei soort natuurwetenschappelijke (èn andere) fouten, die met het *kennisniveau* uit den tijd der bijbelschrijvers als vanzelf gegeven zijn?

Het is op dezen weg, dat we zeer veel Roomsche theologen zien wandelen. De erkenning van de inspiratie der gansche Schrift is voor hen in hun streven naar verzoening van geloof en wetenschap geen belemmering meer, maar de veilige achtergrond van een *vrij, wetenschappelijk* historisch kritisch onderzoek.

* *
*

Nu kan men hier ongetwijfeld tegen in brengen, dat de *officieele* uitspraken der Roomsche kerk met veel grooter voorzichtigheid het vraagstuk van geloof en kritiek bespreken, dan bij veel Roomsche theologen het geval is.

Ja, men kan er zelfs op wijzen, dat de Roomsche kerk in meerdere uitspraken tot op zekere hoogte positie gekozen heeft *tegen* de dualistische tendenzen, die in de Roomsche theologie telkens weer naar voren kwamen. We herinneren aan de waarschuwingen inzake de citationes tacitae, aan den strijd om de interpretatie van Leo's encycliek inzake de parallel tusschen den *schijn* der natuur en der geschiedenis enz.

Maar wat ons in de houding van het kerkelijk leergezag telkens weer treft, is, dat zij in haar declaraties en veroordeelingen schier nimmer met onmiskenbare duidelijkheid heeft gesproken. Wanneer de vraag gesteld wordt, waaruit het te verklaren is, dat de Roomsche kerk ook na de declaraties uit de jaren 1905—1910 toch telkens weer met het dualisme te doen kreeg, dan moet het antwoord luiden: uit den invloed der wetenschap, maar eveneens uit de houding der kerk zèlf.

Vooral de antwoorden der bijbelcommissie in 1905 zijn hier typeerend, omdat hier gewaarschuwd wordt tegen excessen, maar voorts uitzonderingen worden toegelaten bij gebleken „solida argumenta".

Hier ging het niet om een spreken van de kerk, dat tot zegen kon

zijn in tijden van voortgaand Schriftkritisch denken, maar om een „gulden middenweg", die eenerzijds de kerk niet zou isoleeren van de wetenschap, maar anderzijds toch de mogelijkheid openliet om het katholiek geloof in z'n zuiverheid te bewaren. Daarom kan men in de kringen der Roomsche theologie rustig en vrijmoedig spreken van de „katholieke bijbelkritiek". Het woord „kritiek" is voor velerlei uitlegging vatbaar. Het laat zich gebruiken voor het meest conserveerende, wetenschappelijk onderzoek, maar kan ook teeken zijn van vooruitstrevendheid in de wetenschap.

En nu zou men kunnen vragen, waarom de kerk niet veel méér in allerlei concrete vragen van Schriftkritiek haar gezaghebbend woord heeft gesproken en — om met Jansen te spreken — de bijbelkritiek zóó veel vrijheid geeft en af en toe alleen maar door *„diplomatisch gestelde decisies"* den druk van het leergezag doet gevoelen.

Het antwoord op deze vraag moet o. i. aldus luiden, dat voor de Roomsche kerk de *urgentie* van haar definities slechts betrekkelijk en incidenteel is, omdat de macht, het gezag om definitief aan een bepaalden strijd een einde te maken, toch altijd latent aanwezig is. Daarom kan de kerk voorzichtigheid betrachten en tot op zekere hoogte met de kritiek een menigmaal gevaarlijk spel spelen.

Uit heel de houding der Roomsche kerk tegenover de vragen der kritiek blijkt zoo duidelijk, dat het voor haar in de Heilige Schrift niet meer gaat om de *apriorische* gezagsinstantie, waaraan wij al onze gedachten in gehoorzaamheid moeten gevangen geven.

Het is wel de leer der kerk, dat de Heilige Schrift het in z'n ganschen omvang geïnspireerde boek is, maar deze belijdenis blijkt plotseling niet meer tot in alle consequenties effect te sorteeren, wanneer het gaat om het practisch functioneeren van deze belijdenis in de houding tegenover de Heilige Schrift. Wanneer gevraagd wordt naar de effectieve waarde van de met zooveel positiviteit beleden onfeilbaarheid der Heilige Schrift, dan kan niet anders geantwoord, dan dat deze belijdenis van karakter verandert en het licht valt over de Kèrk.

Zij heeft de Schrift uit te leggen en *zij* mag het anathema uitspreken over een ieder, die haar niet uitlegt naar den zin „quam tenet ecclesia". De Schrift bezit wèl inerrantia, maar deze inerrantia dreigt te worden tot een formeele eigenschap, die alleen van uit het gezag der kerk kan worden „gevuld". En het is dan ook die kerk, die de verhouding tusschen geloof en kritiek regelt en dan *niet* maar als een concrete

handhaving van de door de kerk aanvaarde belijdenis, maar als een onaanvechtbaar hanteeren van het zwaard der beslissing of althans als een poneeren van het recht daartoe.

En hier nu gaat het uitzicht op de visie der Reformatie verloren, die juist hier — in de verhouding: Kerk-Heilige Schrift — een onverzoenlijk conflict zag met het Katholicisme. Het was de visie, waarin de Heilige Schrift met haar klaarblijkelijkheid en autopistie zelf gezag had onafhankelijk van de kerk en zich als zoodanig *in* de kerk deed gelden tot de onderwerping aller gedachten aan het Woord Gods.

De Roomsche kerk heeft ondanks de reformatorische kritiek haar inzicht op de verhouding tusschen Kerk en Heilige Schrift gehandhaafd en het steeds meer in de richting van het apriorisch kerkgezag uitgebouwd. Zij heeft fel geopponeerd tegen het „Sola-Skriptura-Prinzip" en in de ontwikkeling van het Protestantisme een bewijs gezien voor het recht dezer oppositie. Maar ze gaf er zich nimmer voldoende rekenschap van, dat de ontwikkeling van het Nieuw-Protestantisme eerst mogelijk werd, toen het gezag van het Woord Gods was ondergraven en geraakte zoo in haar in schijn bevestigde positie steeds verder verwijderd van het gezag van het Woord Gods.

In de visie van het Katholicisme op de verhouding: Schrift-Kerk, *moest* wel de Heilige Schrift steeds meer in de schaduw komen te staan. Wanneer het gezag der Schrift niet meer in den vollen, reformatorischen zin op den voorgrond staat, ondergaat als vanzelf ook de houding tegenover het probleem der Schriftkritiek hiervan den invloed. Het gaat immers niet meer om de Heilige Schrift als het diepste fundament van het geloof.

En wel zijn van Roomsche zijde de meeste Schriftkritische vraagstukken aan een meermalen diepzinnige analyse onderworpen, maar deze analyse houdt zich méér bezig met de Heilige Schrift als „materiaal" en als aposteriorische bevestiging van het depositum fidei, dat in de allereerste plaats tegen alle kritiek moet worden verdedigd, dan met de apriorische gezagsinstantie, waaraan de Kerk in al haar levensuitingen en ook in haar dogma volstrekt onderworpen blijft.

* *
*

Zoo maakt dan de Roomsche belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift de vraag naar den aard van het Schriftgezag allerminst overbodig. We vinden daarvan een duidelijke bevestiging, als we letten

op de plaats, die de Vulgaat inneemt in het decreet over de Heilige Schrift op het concilie van Trente.

De vraag, die zich naar voren dringt is die naar de verhouding tusschen de Vulgaat en den oorspronkelijken tekst der Heilige Schrift. Temeer, waar dit decreet handelt over de *inspiratie*.

Op allerlei wijze heeft de Roomsche Kerk haar noemen van de Vulgaat in *dit* verband trachten te verdedigen.

Het zou niet de bedoeling geweest zijn uit te spreken, „dasz die Ubersetzung des Hieronymus immer genau den Wortlaut der semitischen bzw. griechischen Urschriften der heiligen Verfasser wiedergebe" [101]), maar wel „dasz die Vulgata 1. nichts gegen Glaube und Sitte enthalte und 2. im wesentlichen die gesamte Heilige Schrift inhaltlich treu wiedergebe".

Ook Peters wijst er met nadruk op, dat de authentiekverklaring van de Vulgaat door Trente de tekstkritiek niet uitsluit, al is ze wèl „die von der Kirche als zuverlässige und beweiskräftig anerkannte Bibelgestalt" [102]).

Hieruit zien we reeds, dat het verband van het decreet met de Vulgaat allerlei vragen in zich besluit.

Peters wijst er op, dat Trente zich op het standpunt stelde „dasz der Grund der Zuverlässigkeit des Textes der Ubersetzung, die sie gebraucht, für die Glaubensüberzeugung nicht in dem wissenschaftlichen Werte dieses Textes selber liege, sondern in seiner Anerkenning durch die vom Heiligen Geiste geleitete Lehrautorität der Kirche" [103]).

In deze ongetwijfeld juiste weergave zien we, welk een groote rol de leerautoriteit der Roomsche kerk in het Schriftvraagstuk speelt. Peters biedt ons hiervan een frappant voorbeeld in verband met Job 19 vers 24 v.v. In de Vulgaat — zoo zegt hij — houdt de tekst implicite de opstanding des vleesches in, terwijl het op z'n minst genomen dubieus is, of de opstanding des vleesches wel in den oorspronkelijken tekst ligt opgesloten.

Waar is dan in zulk een geding de oplossing te vinden?

Ziehier het verrassende antwoord: de Vulgaattekst blijft — ook al

---

[101]) J. Braun. Handlexikon der Kathol. Dogmatik, 1926, s.v. Vulgata vgl. Lettre encycl. pag. 23.

[102]) Peters. Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kireche zur Bibelforschung, 1905, pag. 17; K. Holzhey. Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, 1895, pag. 160 v.v.

[103]) Peters. Die grundsätzl. Stellung enz., pag. 18.

stemt ze niet met het oorspronkelijke overeen — „auf jeden Fall ein Beweis für das Dogma der Auferstehung des Fleisches, weil die Autorität der Kirche sie deckt" [104]).

Zoo wordt de Vulgaat dus een vanuit de traditioneele kerkleer geretoucheerde *autoritatieve* „Bibelgestalt" [105]).

* * *

Zoo zien we dan duidelijk, dat de houding van de Roomsche kerk tegenover de Schrift geheel en al beheerscht wordt door haar inzicht in het *gezag* der kerk. Het is niet in de eerste plaats het gezag der Schrift, dat haar bezighoudt, maar het gezag der Kèrk.

Daardoor wordt het probléém, dat met de Schriftkritiek gegeven is, noodwendig gerelativeerd.

Niet, dat de kritiek op de Heilige Schrift openlijk wordt aanvaard, maar wel houdt de kèrk den graadmeter voor de gevaren in handen en spreekt ze slechts dàn haar veto, als háár gezag in het gedrang zou komen.

* * *

In de schier algemeene aanvaarding der Schriftkritiek gedurende de laatste eeuw neemt de Roomsche kerk ongetwijfeld een eigen positie in. Ze wil kritisch staan tegenover de kritiek, voorzoover ze daarin ontdekt een aanval op het geloof en de autoriteit der kerk en zoo de levende continuiteit van het Christendom redden tegenover het Modernisme in allerlei vorm. Maar over dit moedig pogen vallen de schaduwen van de Roomsche gezagsbeschouwing, waardoor de *ernst* van den strijd tegen de Schriftkritiek wordt verzwakt.

---

[104]) Peters, Die grundsätzl. Stellung enz. pag. 21. Vgl. Dausch. Die Schriftinspiration, 1891, pag. 231; Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 1932, I, pag. 24.

[105]) Dr C. C. de Bruin. De Statenbijbel en zijn voorgangers, 1937, pag. 47: „De Kerk ommantelt als het ware den bijbel met haar autoriteit", vgl. pag. 200: „de authentiekverklaring heeft deze beteekenis, dat in zaken van geloof en zedeleer de Vulgata en niet de grondtekst beslist." Vgl. vooral J. V. de Groot, Summa Apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis, 1906, pag. 698 v.v. De decreten beweren volgens Scheeben „blosz positiv die innere Conformität mit dem Original" (Handbuch der Kath. Dogmatik I, 1873, pag. 133). Scheeben spreekt ook van „materieele" conformiteit (134). De mogelijkheid van dogmatische afwijkingen wordt erkend evenals „Widersprüche mit dem Original in solchen Dingen, die weder das Dogma noch die Substanz des Schriftinhalts überhaupt betreffen" (134).

HOOFDSTUK VI.

HET NORMPROBLEEM IN DE LEER VAN DE ONFEILBAARHEID VAN DEN PAUS EN VAN DE HEILIGE SCHRIFT.

IN ons eerste hoofdstuk hebben we de vraag gesteld naar de motieven der Schriftkritiek, naar den achtergrond, waaruit de aanvaarding der kritiek opkwam. Het behoeft ons niet te verbazen, dat men ook getracht heeft een bepaald motief op te sporen, waaruit het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing met haar afwijzing der kritiek genoegzaam te verklaren zou zijn.

Hoe is het mogelijk — zoo luidde steeds weer de vraag — dat in de Gereformeerde kerk en theologie ondanks alle aangevoerde argumenten, ondanks een paar eeuwen bijbelkritiek, toch met zulk een vasthoudendheid de leer van de onfeilbaarheid der Schrift wordt gehandhaafd?

Men heeft wel eens een poging gedaan om deze vasthoudendheid te verklaren uit een volslagen gemis aan inzicht in de kracht der kritische gegevens en mitsdien uit onwetenschappelijkheid. Vooral van de zijde van „De Dageraad" werd zulk een verklaring gaarne rondgestrooid, maar ook in kringen der wetenschap werd ze wel gevonden.

Over het algemeen wordt echter toch wel gevoeld, dat deze verklaring al te simplistisch is. Hoe meer men zag, dat van de zijde der Gereformeerde Schriftwetenschap niet slechts aandacht geschonken werd aan enkele betrekkelijk weinig aangevochten Schriftgedeelten, maar eveneens studies werden gepubliceerd over Schriftgedeelten, die reeds jaren lang in het middelpunt der kritiek hadden gestaan en dan met vòlle kennis van zaken en met bekendheid met de argumenten der kritici, des te meer werd men wel gedrongen om de zoozeer gewenschte verklaring in een andere richting te gaan zoeken.

* * *

Een van de verklaringen, die wel het meest ingang vond, is de *psychologische verklaring.*

De leer van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift viel volgens deze verklaring af te leiden uit een schier onuitroeibaren drang van het menschelijk hart naar vastheid, naar een grijpbaar houvast, een direct aanschouwelijk gegeven, dat — aan àlle wankeling en onzekerheid ontheven — aan het menschenleven z'n fundament geven kon.

De leer der onfeilbaarheid der Schrift zou dus ongeveer op soortgelijke wijze zijn ontstaan als de religie zelf in de religie-verklaring van Feuerbach en in den nieuweren tijd van Freud.

Bij hen is immers de religie louter een product der menschelijke subjectiviteit. Ze is ontstaan in den nood van het leven door een projectie van menschelijke aspiraties en... zoo nu zou ook het geloof aan een onfeilbare Schrift zijn ontstaan. Daarin vond men z'n behoefte naar vastheid en onwankelbaarheid tenvolle bevredigd.

Het spreekt vanzelf, dat men met deze psychologische verklaring aan de leer der onfeilbaarheid den doodssteek wil geven evenals de eerstgenoemde opvatting, die haar verklaarde uit pure onwetenschappelijkheid.

Men redeneert dan nl. meestal zoo: hier wordt de vastheid niet gezocht in wat God ons geeft, maar in wat *wij* als alleen vastheidgevend meenen te kunnen beschouwen [1]).

Nu valt inderdaad niet te loochenen, dat telkens in het menschenleven die drang naar een onwankelbare vastheid en zekerheid openbaar wordt, naar een kunnen rusten in een onaantastbaar gegeven, naar een ons volkomen omvattende, alle zorgen en onzekerheid van ons wegnemende werkelijkheid. En evenmin behoeft te worden ontkend, dat de Gereformeerde belijder er van overtuigd is, vastheid in de Heilige Schrift te hebben gevonden.

Maar de vraag, waarop hier alles aankomt, is deze: of we hier staan voor een zuivere harmonie in verband met een *door God gegeven vastheid* dan wel of zich hier niets anders openbaart dan een zuiver menschelijke constructie à la Feuerbach-Freud.

---

[1]) Zie b.v. M. Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. Zweite Aufl. (1928), pag. 13, waar hij van de orthodoxe Schriftbeschouwing zegt, dat ze haar Schriftinzicht niet afleidt „von dem Tatbestande der Bibel", maar „aus jenen Förderungen, welche sie nach ihrem Einsehen für eine zuverlässige Ubermittlung der Offenbarung meint stellen zu müssen und deshalb auch zu dürfen".

De psychologische verklaring kiest voor het laatste en meent hiervoor goede gronden te kunnen aanvoeren.

* *
*

Een der volgens haar sterkste argumenten voor de psychologische verklaring is deze, dat de Gereformeerde Schriftbeschouwing eigenaardige parallellen heeft op het wijde veld van het zoeken naar religieuze vastheid.

De subjectieve drang naar aanschouwelijke vastheid en zekerheid manifesteert zich nl. niet alleen in de leer van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift, maar openbaart zich — één der meest sprekende voorbeelden [2]) — eveneens op frappante wijze *in de Roomsch-Katholieke leer van de onfeilbaarheid van den paus.*

Hoe groot de verschillen ook mogen zijn, op menig punt — zoo zegt men — is er toch tusschen beide „onfeilbaarheidsbeschouwingen" een verrassende overeenkomst en vertoonen ze een gelijke structuur. In beide beschouwingen wordt immers één bepaalde instantie uitgeheven boven alle verwarring en onzekerheid en in die instantie — of dat nu de onfeilbare Schrift is dan wel de onfeilbare paus, doet principieel niet ter zake — incorporeert zich dan de subjectieve drang naar concrete, tastbare vastheid [3]).

* *
*

Dat de parallel tusschen de onfeilbare Schrift en den onfeilbaren paus een bij velen geliefd thema is, blijkt wel uit de door velen overgenomen uitdrukking van den „papieren paus".

Nadat Lessing deze uitdrukking gebruikt had, werd ze door meer-

---

[2]) Men vergelijke hiermee ook de beschouwingen van Ranft over de „Analogien zum katholischen Traditionsprinzip in auszerchristlichen Religionen als Hinweis auf eine allgemeine religionsgeschichtliche Verwurzelung dieses religiösen Erkenntnisprinzips" Ranft. Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, 1931, pag. 79 v.v. Over den Islam: pag. 95 v.v. Vgl. Bavinck. Geref. Dogmatiek I, pag. 348: „Zelfs biedt de geschiedenis van de leer van den Koran merkwaardige parallellen met die van het dogma der Schrift in de Christelijke Kerk".

[3]) Vgl. het artikel van P. C. van Leeuwen. De vraag naar de laatste autoriteit in de Theologie. Vox Theolog. 1936, pag. 26 over de kerkelijke lijn, die terecht komt bij de kerkelijke onfeilbaarheid en de bijbelsche lijn, die komt tot de inscripturatie van de H. Schrift. In dit verband wordt gesproken over „de zucht tot een aanwijsbare en juridisch hanteerbare laatste autoriteit".

deren als zeer typeerend overgenomen ter aanduiding van de orthodoxie in haar overschatting van den bijbel.

Wanneer b.v. het *Berneuchener Buch* spreekt over de bevrijdende daad der Reformatie, die zich verzette tegen elke heerschappij van een eindige grootheid, dan wordt er aan toegevoegd, dat dit verzet nà de hervorming verzwakte.

Men ging opnieuw het Woord Gods binden aan een letter nl. de letter der Schrift. Zoo keerde men terug tot een onevangelische gebondenheid met een voor de evangelische kerk fataal gevolg.

„Tausende haben gesagt und werden es immer wieder sagen: wenn schon ein Pabst, dann lieber ein lebendiger Pabst als ein papierener Pabst" [4]).

Een soortgelijke beschouwing vinden we bij *Vilmar*. Zijns inziens is de oorzaak van de leer der inspiratie in de evangelische kerk gelegen in het bewustzijn, dat geen enkele kerk iets vasts en onbewegelijks kan ontberen als grondslag voor leer en leven. Zal het Christelijk geloof niet worden opgelost in philosophie of worden vermythologiseerd, dan is een betrouwbare onfeilbare overlevering noodzakelijk, waardoor de continuiteit bewaard blijft met het ware Christendom en waar nu de evangelische kerk de autoriteit van den paus en daarmee alle *levende* autoriteit buitensloot, zoo lag het voor de hand, dat ze toen dien grondslag ging zoeken in het geschreven woord [5]).

En Vilmar komt dan tot de conclusie: „Das läszt sich nicht leugnen; wenn man ein göttlich eingesetztes Lehramt in der Kirche nicht will, so ist die möglichst starrste Inspirationstheorie, bis auf die Vokablen und hebraischen Vokale, ein consequenter Weg um zu einem unbeweglichen Kirchenboden zu gelangen, vielleicht der einzig consequente".

We wijzen ook nog op *Lobstein*. Bij Rome — zoo zegt hij — lag de religieuze autoriteit in de besluiten van pausen en concilies, bij de Grieksch-Katholieke kerk waren de 7 symbolen der oecumenische concilies het richtsnoer. Maar toen de Reformatie in den paus niet meer wilde zien „die ständige Verkörperung und das unfehlbare Werkzeug des Heiligen Geistes" en den waan van een uitwendige en wetmatige autoriteit had verstoord, kwam toch daarna dezèlfde waan weer be-

---

[4]) Das Berneucher Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation. 1926, pag. 27.

[5]) Vilmar. Dogmatik, 1874 I, pag. 102—103.

slag leggen op de geesten, zij het ook in anderen vorm. „Sie legte sich in einer doppelten Gestalt auf die Geister und Gewissen als die Lehre von der Verbalinspiration der h. Schrift und als lutherischer oder reformierter Konfessionalismus" [6]). En — om niet meer te noemen — wanneer Heering spreekt over de beteekenis van „Gods Woord" in de Reformatie, dan legt hij er sterken nadruk op, dat de Reformatie toch weer een bedenkelijken weg is opgegaan, toen zij tegenover de Roomsche wettelijkheid een andere wettelijkheid ging stellen, tegenover het gezag der curie het gezag der Schrift [7]).

Zoo meende men dus te kunnen aantoonen, dat er een onmiskenbare *structureele* overeenkomst bestond tusschen de leer van de onfeilbaarheid van den paus en die der Schrift. Natuurlijk moest men wel erkennen, dat met het feit, dat in beide beschouwingen van onfeilbaarheid sprake is, het bewijs nog niet geleverd is, dat deze beschouwingen in den diepsten grond één zijn.

Maar de indruk, dat dit inderdaad toch het geval is, wordt volgens velen nog door andere argumenten versterkt.

Men wijst met name op de manier, waarop men in beide onfeilbaarheidsbeschouwingen het hier ingenomen standpunt tracht te verdedigen tegenover allerlei kritiek.

De Gereformeerde Schriftbeschouwing handhaaft het Schriftgeloof als een onaantastbaar apriori, als een onaanvechtbaar vooroordeel en concludeert op grond van dit apriori tot de noodzakelijke onjuistheid der Schriftkritische resultaten.

En nu is immers de methode van de Roomsche apologetiek in beginsel hiermee identiek. Ze onderzoekt nl. niet telkens weer op serieuze wijze de leer der pauselijke onfeilbaarheid, maar laat al haar beschouwingen van dit apriori uitgaan.

En... zoo *moet* het wel in beide beschouwingen komen tot een levensgevaarlijken noodsprong. Men verduistert zoo nl. den open blik voor de volle werkelijkheid en geraakt onvermijdelijk in een impasse.

---

[6]) Lobstein. Einleitung in die evangelische Dogmatik, pag. 97.

[7]) G. J. Heering. Geloof en Openbaring II, 1937, pag. 253. Vgl. pag. 255: „Het uitwendig gezag werd aldus verschoven van den Paus naar de Schrift. Niet ten onrechte konden de Roomschen voortaan spreken van „den papieren Paus" der Protestanten". Het is ons niet bekend, dat de *Roomschen* zoo spraken. Het waren vooral de *Nieuwprotestanten*, die dit bezwaar inbrachten tegen de orthodoxie.

Zoo werden b.v. in allerlei Schriftkritische studiën resultaten geboekt, die onweerlegbaar zijn en ... daarvan verklaarde nu de Gereformeerde Schriftbeschouwing, reeds vóór het inductieve onderzoek te hebben voltooid, dat deze „resultaten" in strijd waren met de waarheid. De Gereformeerde theologie gaf wel toe, dat de Heilige Schrift voorwerp mocht zijn van wetenschappelijk onderzoek, maar wees toch vanuit het geloofsvooroordeel reeds direct op het tendentieus karakter van *alle* resultaten, die met de onfeilbaarheid der Schrift niet te rijmen waren.

Precies dezelfde methode meent men nu aan te treffen in de Roomsche leer der pauselijke onfeilbaarheid.

Wel wordt meermalen toegestemd, dat het uitgaan van een bepaald apriori nog niet bedenkelijk behoeft te wezen. Volstrekte onbevooroordeeldheid is immers niet mogelijk. Maar — zoo voegt men hier dan direct aan toe — *hier* gaat het om empirische, wetenschappelijk controleerbare gegevens der menschelijke kennis en dan kan men alleen tot vaststaande resultaten komen langs den weg der *inductie*.

Het volgen van een anderen weg dan den inductieven voert tot het postuleeren van feiten, het „scheppen" van harmonie, het verwringen van objectieve gegevens. We kunnen hier b.v. denken aan de beroemde Honorius-kwestie op het Vaticaansche concilie.

Zooals bekend, heeft paus Honorius in de 7e eeuw de uitspraak gedaan in den monotheletischen strijd, dat Christus slechts één wil heeft gehad.

Deze uitspraak nu is door latere pausen veroordeeld en ... zoo kon de vraag niet uitblijven, of daarin nu niet reeds een *historisch controleerbaar* feit aanwezig was, waardoor de leer der pauselijke onfeilbaarheid een onmogelijkheid werd, want ook al zou dit voorbeeld van pauselijke dwaling het éénige ons bekende zijn, dan kan toch niet worden geloochend, dat de leer der onfeilbaarheid van den paus zulk een uitzondering niet kàn toelaten.

Het is inderdaad uiterst merkwaardig om te zien, op welke wijze Rome zich uit deze moeilijkheid heeft trachten te redden [8]). Dat Honorius door verschillende pausen veroordeeld was en deze veroordeeling ook voorkwam in den pauselijken eed, viel niet te loochenen

---

[8]) Granderath. Gesch. des Vatik. Konzils II, 1903, pag. 304 v.v.

en tòch moest van het geval-Honorius een interpretatie worden gegeven, die met het Vaticaansch concilie niet in tegenspraak was. Verschillende oplossingen voor dit pijnlijk conflict zijn voorgedragen [9]).

Een van de meest aanvaarde oplossingen is wel deze, dat het concilie van 680 Honorius niet heeft veroordeeld wegens ketterij, maar alleen als *begunstiger* der ketterij [10]).

In de tweede plaats heeft men ook wel gemeend, dat het genoemde concilie weliswaar paus Honorius als ketter had veroordeeld, maar dat het concilie hierin had gedwaald [11]).

Terwijl men tenslotte ook wel uitsprak, dat Honorius inderdaad gedwaald heeft, maar dat het hier niet ging om een onfeilbare uitspraak, die naar het Vaticaansch concilie alleen dàn aanspraak mag maken op onfeilbaarheid, wanneer het een uitspraak „ex cathedra" is [12]).

Was de uitspraak van Honorius in den monotheletischen strijd geen cathedrale uitspraak, dan is natuurlijk ook van een conflict met 1870 geen sprake meer [13]).

Het laat zich verstaan, dat men in de behandeling van het geval Honorius van Roomsche zijde de practijk zag van het woord van bisschop Manning van Westminster: „Das Dogma musz die Geschichte besiegen" [14]).

Het gevaar van een „Vergewaltigung" der feiten blijkt inderdaad niet denkbeeldig te zijn. En — zoo zegt men nu — dàt is nu het gevaar van èlk apriori, dat betrekking heeft op controleerbare, voor inductie toegankelijke gegevens. Het gevaar, dat dit apriori met z'n heilige sanctie reeds van te voren al die gegevens aan de rustig-wetenschappelijke contrôle onttrekt en daarmee alle discussie onmo-

---

9) Vgl. G. v. Noort. Tractatus de Ecclesia Christi, 1932, pag. 213 v.v.

10) Zie vooral W. Plannet. Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil, 1912, pag. 41 v.v., J. V. de Groot. Summa Apologetica de Ecclesia Catholica, 1906, pag. 628 v.v.

11) W. Plannet a. w., pag. 75 v.v.

12) Vgl. Granderath. Gesch. des Vatik. Konzils, 1903, pag. 298 v.v.

13) Een frappant voorbeeld van den invloed der dogmatische beslissing van 1870 op het onderzoek der historie was het zeer verschillende standpunt, dat door Hefele voor en na 1870 in zijn „Conciliengeschichte" in het geval-Honorius werd ingenomen.

14) Plannet a.w., pag. 90.

gelijk maakt [15]). Kortom: zooals de leer van 1870 het dogma laat heerschen over de feiten, zoo laat de inspiratieleer het dogma heerschen over het feit van de werkelijke hoedanigheid der Heilige Schrift en dekt haar van te voren met een volledige sanctie.

* *
*

Deze argumenten schijnen bij den eersten indruk wel heel sterk te zijn. De psychologische verklaring van de leer der onfeilbaarheid der Schrift en de merkwaardige parallel met de leer der pauselijke onfeilbaarheid schijnen elkaar wederkeerig aan te vullen en te bevestigen.

* *
*

Toch is heel deze redeneering bij nauwkeurig onderzoek onhoudbaar. Ze berust nl. op een misverstaan zoowel van de leer der pauselijke onfeilbaarheid als van de leer van de onfeilbaarheid der Schrift. Daardoor wordt vanzelfsprekend ook de vergelijking tusschen beide beschouwingen onzuiver. Wie de leer der pauselijke onfeilbaarheid zuiver ziet, moet wel tot de stellige overtuiging komen, dat het in de Roomsche paus- en de Gereformeerde Schriftbeschouwing *niet gaat om twee soortgelijke openbaringen van een psychologisch goed verklaarbaren drang naar vastheid en zekerheid, maar om een totaal ander inzicht in het karakter der Goddelijke Openbaring.*

* *
*

We willen trachten dit nader aan te toonen en gaan daartoe uit van de door het katholicisme aanvaarde coördinatie van Heilige Schrift en traditie.

Deze werd als officieel dogma door de Roomsche kerk vastgesteld op het bekende concilie van Trente in de 16e eeuw. Tegenover de Reformatie met haar beroep op de exclusieve autoriteit der Heilige Schrift als geschreven Woord Gods, poneerde men als gezaghebbende

---

[15]) Vgl. de debatten op het Vaticaansch Concilie bij Granderath. Geschichte des Vatikanischen Konzils III, pag. 173 v.v.; 187 enz.; Th. Frommann. Geschichte und Kritik des Vatican. Concils von 1869 und 1870 (1872), pag. 432 v.v. J. Döllinger. Pas Pabsttum (Neubearbeitung von Janus: Der Pabst und das Concil von J. Friedrich), 1892, cap. I: Die Stellung der Päpste in den Streitigkeiten der alten Kirche; Döllinger. Briefe und Erklärungen uber die Vatic. Decrete, 1890, pag. 15 v.v.

geloofsbron en openbaring *naast* de Heilige Schrift: de traditie. Tegen den achtergrond der hervorming laat zich deze ontwikkeling van het Roomsche systeem goed verstaan. De hervormers hadden immers met een beroep op de Heilige Schrift scherpe kritiek geoefend op allerlei instellingen en gebruiken, die in den loop der eeuwen in de Roomsche kerk waren binnengedrongen en op allerlei leerstellingen, die niet voortstroomden uit de klare bron van het Woord Gods. Ze verweten de Roomsche kerk, dat ze eigenwillig dogma produceerde, in plaats van zich in haar dogmavorming aan de Goddelijke Openbaring te onderwerpen.

Daartegenover nu kon Rome twee wegen inslaan. Ze kon trachten aan te toonen, dat het allengs door de kerk aanvaarde geloofsgoed wel degelijk op de Heilige Schrift was gegrond.

Of ze kon gaan bewijzen, dat er terecht een nieuwe kenbron, een tweede openbaring was aangenomen naast de Heilige Schrift.

* *
*

Wat den eersten weg betreft, inderdaad zien we telkens zulke pogingen om tot het uiterste toe het Schriftbewijs te leveren, maar het besef drong toch steeds meer door, dat het volstrekt afdoende Schriftbewijs voor àl het door Rome aanvaarde moeilijk te leveren viel [16]).

Zoo werd men als vanzelf op den tweeden weg gedrongen en op het concilie van Trente zien we daarvan de officieele bevestiging. Sindsdien verloor het exclusieve Schriftbewijs veel van z'n urgentie, want, wanneer náást de Schrift nog een tweede bron nl. de traditie

---

[16]) Een frappant voorbeeld vinden we in de Roomsche leer van het vagevuur. Door Leo X werd tot de Errores Martini Luther ook gerekend diens stelling: „Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura, quae sit in canone" (Denzinger. Enchir Ed. 18—20, 1932, Nr. 777).

Toch legt men den hoofdnadruk op de traditie, b.v. „Die Schrift hatte nicht formell und deutlich gesprochen" en „der Schwerpunkt der Fegfeuerlehre liegt in der Tradition, nicht in der Bibel" (B. Bartmann. Lehrbuch der Dogmatik, 1932, II pag. 490 en 493).

Algemeen wordt toegestemd, dat „de H. Schrift ons nergens uitdrukkelijk het bestaan van een vagevuur leert" en dus van een „openbaringsbewijs" geen sprake kan zijn. „Deze geloofswaarheid blijkt ons vooral uit de overlevering". Em. v. Coppenolle. Leer der Uitersten. Leuven, 1935, pag. 228, 232. Vgl. nog Bartmann a.w., pag. 32: „Seit dem Tridentinum ist der Ton polemisch auf die Ergänzungstradition gerückt, wei manche Theologen der Forderung der Gegner, alles aus der Bibel alleen zu beweisen, nicht glaubten entsprechen zu können".

wordt aangenomen, dan is het eventueel ontbreken van een voldoende Schriftbewijs niet meer een beslissende contra-instantie.

Als de Schrift en de traditie met gelijken eerbied moeten worden beschouwd [17]), dan is het gewaarborgd zijn door de traditie evenveel waard als de afleiding uit de Heilige Schrift.

* * *

De belangrijke vraag bij deze coördinatie van Schrift en traditie is deze: wat hebben we onder deze traditie te verstaan?

Er wordt in het Triënter decreet onderscheiden tusschen twee verschillende soorten van traditie nl. de traditie, die door de apostelen uit den mond van Christus zelf is opgevangen èn de traditie, die ons door de apostelen is overgeleverd, nadat ze daarin door den Heiligen Geest waren onderwezen [18]).

En dit zijn nu de twee gelijkwaardige kenbronnen, die door Trente worden geleerd: Schrift en apostolische traditie. Het gaat niet om de traditio ecclesiastica in dien zin, dat als kenbron wordt aangeduid alles, wat in den loop der eeuwen opkwam en dan werd „overgeleverd", maar om de *traditio divina,* die dan gesplitst kan worden in een traditio dominica en een traditio divino-apostolica [19]).

De bedoeling van Trente wordt dan ook zuiver weergegeven door Bartmann: „Somit verstehen wir unter dogmatischer Tradition jene geoffenbarten Wahrheiten, die die Apostel von Christus oder dem

---

[17]) „pari pietatis affectu". Over deze aanduiding en den strijd hierover gevoerd zie men: J. Ranft a.w., pag. 9; Holtzmann. Kanon und Tradition. Ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik 1859, pag. 25 v.v., Schmidt. Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, 1925, pag. 203; August Deneffe. Der Traditionsbegriff, 1931, pag. 66 en 70 v.v.

[18]) Het beroemde decreet luidt aldus: „perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (Denz, 783). Ranft (a.w., pag. 13) wijst als één der bronnen van dit decreet aan het geschrift van Hendrik VIII tegen Luther: Assertio Septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum", waarin we lezen: „Multa enim dicta sunt et facta per Christum, quae nullus Evangelistarum complectitur. Sed quaedam recente memoria eorum qui interfuerunt *velut per manus* deinceps tradita, ab ipso Apostolorum tempore, *ad nos usque pervenerunt*".

[19]) Vgl. Bartmann. Lehrbuch der Dogm. I, pag. 26.

Heiligen Geiste empfingen und welche die Kirche von da an unverfälscht bis auf uns fortgepflanzt hat" [20]).

Wat hebben we nu echter onder deze traditie te verstaan? We hoorden uit het decreet tot nu toe slechts, *dàt* er zulk een traditio divina bestaat, maar niet, *welke* ze is en waar we haar kunnen vinden.

Toch is dit laatste juist van veel gewicht.

Immers het gaat om een nieuwe bron van openbaring en wanneer de Roomsche kerk zich tegenover het Protestantisme op deze traditie beroept, dan is het strikt noodzakelijk te weten, wàt deze nieuwe kenbron wel inhoudt.

En nu is het een der meest curieuze feiten van het Triënter concilie, *dat we op deze belangrijke vraag geen concreet antwoord ontvangen* [21]).

Wel is de vraag naar nadere definieering van de nieuwe kenbron te Trente druk besproken en bleek duidelijk, dat van verschillende zijde de noodzakelijke samenhang met den *inhoud* der traditie werd gevoeld, maar het concilie is niet tot een definitie gekomen [22]).

Dit feit heeft telkens weer verbazing gewekt, omdat men toch tegenover de kritiek der Protestanten zulk een materieel kriterium had kunnen verwachten en omdat een onderscheiding noodig was ten opzichte van de „traditio ecclesiastica".

Wat is de beteekenis van dit opvallende feit? Allereerst moet er op worden gewezen, dat het vermoeden, dat de Roomsche kerk gezwegen heeft, omdat het onmogelijk was een opsomming te geven van de traditio divina, niet bevredigt [23]). Immers in ander verband

---

[20]) Bartmann a.w., I, pag. 26.

[21]) Bartmann a.w. I. „Genauere Einzelbestimmungen über die dogmatische Tradition im Unterschiede von dem vielen Traditionellen in der Kirche wollte das Konzil trotz gestellter Anfrage nicht geben" en pag. 28: „Die theologische Behandlung des Traditionsbegriffs und seiner Bedeutung erfolgte erst nach dem Tridentinum". Vgl. Dr F. W. A. Korff. Schrift en traditie. Onder Eigen Vaandel, 1937, pag. 284.

[22]) Over den drang om niet bij een behandeling „in genere" te blijven staan, maar den inhoud nader te omschrijven, zie: Schmidt. Studien usw. pag. 189 v.v.

[23]) Dit bezwaar is op het concilie wel genoemd. Zie Schmidt a.w. pag. 190: „Pachecco lehnte eine Aufzählung der einzelnen Gegenstände der Tradition als unmöglich ab". Merkwaardig was de wijziging in het standpunt van Vigerio von Sinigaglia, die eerst een nauwkeurige omschrijving der traditie wenschte, maar later voorstelde om de allerbelangrijkste deelen der traditie aan te geven om zoo de tegenstanders te weerleggen (Schmidt a.d., pag. 191). Vgl. Deneffe a.w., pag. 68.

heeft het concilie meermalen met het begrip „traditio apostolica" bepaalde beslissingen genomen [24]) en waarom zou het dan apriori zijn uitgesloten deze traditie nader te omschrijven?

Er moèt voor dit feit wel een andere verklaring te vinden zijn. Van Roomsche zijde is steeds weer getracht het zinvolle van dit formeel- en leeghouden van het traditie-begrip door Trente aan te toonen.

Met nadruk werd meermalen uitgesproken, dat het zeker niet de bedoeling van het concilie was om zoo maar *alle* traditio ecclesiastica te sanctionneeren en... daarin werd dus toch reeds een materieel gezichtspunt ondersteld.

Zoo zegt b.v. Ranft — en hier zien we reeds een begrenzing — dat in ieder geval het „contra Scripturam" uitgesloten is [25]).

Maar waar is het criterium te vinden om uit te maken, wat tot den inhoud der traditie behoort en wat er buiten valt?

Dat Trente den inhoud der traditie niet aangaf, was volgens Ranft een daad van groote zuiverheid. Want in de uitspraak, dàt er apostolische traditie was, gelijkwaardig met de Schrift, hield zij vast aan de zuiverheid en continuïteit van het oorspronkelijk Evangelie [26]). De kerk was niet door een kloof van eeuwen van het oorspronkelijk evangelie gescheiden, maar ermee verbonden door de continuïteit der traditio apostolica.

De kerk heeft... het *apostolische.*

Dáárom ging het in het concilie van Trente en de kerk heeft „das grundsätzliche festgestellt: Das Wort Gottes in Schrift und Tradition".

Het onderzoek „welches im Einzelnen unveräuszerliches Gotteswort war, überliessen sie der Diskussion der Theologen. Sie haben sich trotz gegenteiliger Zumutungen konstant geweigert im einzelnen

---

[24]) B.v. in verband met den kinderdoop: Canones et Decreta Sacrosancti Oecum. Conc. Trid. 1888, pag. 27 (Sess. 6—7): ex apostolarum traditione; inzake de mis: „is enim constat cum ex ipsis Domini verbis tum ex Apostolorum traditionibus"; a.w. pag. 333 (Sess. 22, 4); over het vagevuur: a.w. 342 (Sess. 25, 1); andere uitdrukingen zijn: universalis Ecclesia traditio (Sess. 24, 1); cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu" (Sess. 23, 3).

[25]) Ranft. Der Ursprung u.s.w., pag. 14. Dit is gericht tegen Chemnitz, die schreef, dat het in Trente in het decreet ging om „praesidia extra, praeter, immo contra scripturam" vgl. Holtzmann. Kanon und Tradition, 1859, pag. 30.

[26]) Ranft a.w., pag. 15.

festzulegen was als apostolische Tradition im Sinne des Dekrets zu fassen sei" [27]).

Deze verklaring van het zwijgen van Trente op het punt van den concreten inhoud der traditie voldoet evenmin ten volle. Reeds het algemeen voorkomend betoog, dat de speciale vragen werden overgelaten aan de discussie der theologen, is in strijd met het gebruik, dat het concilie zelf van de traditie maakte. Indien het inderdaad de bedoeling van het concilie geweest was, dat eerst het theologisch onderzoek de criteria zou moeten aanwijzen, dan was een gebruik van deze traditie op het concilie van Trente tegen het Protestantisme in strijd met deze bedoeling [28]). Dat Trente bedoelde met de invoering der traditie ook de continuïteit met het oorspronkelijk evangelie uit te drukken, kan aan Ranft worden toegestemd, maar daaruit wordt nog niet duidelijk, waarom die traditie niet werd gedefinieerd.

Een geheel andere opvatting dan die van Ranft biedt ons Harnack. Hij heeft voor het Triënter concilie niet veel respect en acht de daar genomen beslissingen niet „frei von Unwahrhaftigkeit" [29]). Hij ziet als het éene doel van het concilie „möglichst unverändert, d.h. mit allen ihren Gewohnheiten, Praktiken, Anmassungen und Sünden aus dem Fegfeuer des Concils hervorzugehen" [30]) en hij wijst er vooral met nadruk op, dat aan de besluiten van het Triënter concilie werd toegevoegd de Professio fidei Tridentini, waarin aan den paus alleen het recht werd toegekend, de besluiten uit te leggen [31]).

Door deze „Professio" werd volgens Harnack practisch alle dogmatische arbeid na Trente illusoir en in dit licht wil hij ook het decreet over Schrift en traditie bezien.

„Die nähere Definition der Tradition als traditio Christi und traditio apostolorum (Spiritu Sancto dictante) ohne doch den Umfang beider Traditionen und ihre Abgrenzung anzugeben, ist ein dogmenpolitisches Meisterstück, welches deutlich zeigt, dass es nicht darauf ab-

---

27) Vgl. Deneffe a.w., pag. 69; Ranft a.w., pag. 16.

28) Men vergelijke in verband met het gebruiken der apostolische traditie te Trente, wat Bartmann zegt over de periode na Trente: „Jetzt tauchten in der Polemik für Bellarmin, Stapleton, Cano u.s.w. eine Reihe neuer Fragen auf, vor allem nach der Echtheit und Erkennbarkeit der „apostolischen" Tradition." Lehrbuch I, pag. 28.

29) Harnack. Lehrbuch der D. G., 1910, III, pag. 694.

30) Harnack a.w. III, pag. 695.

31) Harnack a.w. III, pag. 695 en 730.

gesehen war, dem, was Christentum sei, eine feste Begründung zu geben. Höchst bemerkenswert aber ist, dass von der Autorität der Kirche und des Pabstes hier ganz geschwiegen wird. Darin zeigt sich die Unwahrhaftigkeit des Decrets; denn letzlich kam es der Curie doch darauf an, ihre arbiträren Bestimmungen als Erkenntnisquellen und Autoritäten der Wahrheit angesehen zu wissen" [32]).

Nu kan de vraag gesteld worden, of hier terecht van onwaarachtigheid gesproken wordt en van een „dogmenpolitisches Meisterstuck"[33]), omdat de Roomsche kerk zich toch ook in dien tijd reeds niet voor de autoriteit van den paus heeft geschaamd en die dan ook in de Professio duidelijk uitsprak.

Maar, dat er samenhang bestaat tusschen *het ongedefinieerd laten der traditie en de autoriteit van den paus,* is onmiskenbaar. De samenhang ligt dan hierin, dat voor de Roomsche kerk ook de apostolische traditie in zich zelf niet *uiteindelijke* openbaring is, althans wanneer ze wordt losgemaakt van het gezag van den paus. Dáárom heeft Rome de traditie, ondanks sterken aandrang te Trente, niet gedefinieerd om haar vooral niet los van of tegenover 't gezag van den paus te stabiliseeren als openbaring *in se* en toch in verschillende uitspraken van het concilie de apostolische traditie reeds als materieel criterium laten functionneeren.

Wat Ranft en Bartmann beweren nl. dat het opstellen van materieele criteria overgelaten werd aan de discussie der theologen, zoodat dus wel de *opzet* bestond op den duur tot een scherp omlijnd traditiebegrip te komen, vindt noch te Trente, noch in den tijd nà het concilie bevestiging. Want de theologen, die zich na Trente met het traditieprobleem bezighielden, hebben *evenmin* gedaan, wat Trente had nagelaten. Ze hebben wel tegenover de Protestanten de ongenoegzaamheid der Schrift en de daarmee gegeven noodzakelijkheid der traditie trachten aan te toonen [34]) maar op het punt van de materieele criteria van den zuiveren traditie-inhoud zijn ze niet wezenlijk boven Trente uitgekomen [35]). Wel duikt telkens weer de vraag op, wat onder

---

[32]) Harnack. Lehrbuch der D. G., 1910, III, pag. 698.

[33]) Bestreden door Ranft, a.w., pag. 14.

[34]) Ranft a.w., pag. 22; Deneffe a.w., pag. 80 v.v.

[35]) Merkwaardig is het citaat, dat Deneffe geeft (a.w., pag. 92) van Anton Mayr uit de 18e eeuw: „quamquam Scriptura aut traditio se solis non sunt regula fidei sed iuncta explicatione seu applicatione Ecclesiae sub qua comprehenditur Concilium et Pontifex; adeo tres ultimi loci possunt reduci ad unum

traditie te verstaan is, maar deze vraag wordt niet beantwoord dan alleen zoo, dat de traditie in onlosmakelijk verband gebracht wordt met het gezag der kerk en van den paus [36]).

* *
*

We staan hier voor een belangrijk punt in de Roomsche normbeschouwing. De traditie, die gelijkwaardig naast de Heilige Schrift werd gesteld, kreeg geen vastgestelden inhoud en vroeg daarom als vanzelf om een andere instantie, waardoor de onzekerheid der nietgedefinieerde traditie zou zijn opgeheven en de traditie dus toch als „openbaring" zou kunnen worden „gehanteerd".

Zoo wordt de schijnbaar zoo simpele coördinatie van Schrift en traditie een openbaring van een *gecompliceerd normprobleem*. Want de instantie, die aan de traditie concrete beteekenis gaf, was het gezag der kerk en dan met name geïncorporeerd in *het pauselijk leergezag*.

* *
*

Voor Rome is er van een gecompliceerd normprobleem geen sprake. Zij ziet in haar beschouwing juist de zuivere eenheid en objectiviteit van het gezag tenvolle gewaarborgd. Maar wie hier nader toeziet, is van deze objectiviteit nog allerminst overtuigd. De Roomsche kerk heeft vanuit haar objectiviteit steeds weer het Protestantisme in al z'n vormen van bodemloos subjectivisme beschuldigd, maar wie de geschiedenis van het traditie-begrip na Trente bestudeert, voelt zich gedrongen de vraag te stellen naar den *aard* dezer objectiviteit.

We kunnen op de verwikkelingen in verband met het traditiebegrip hier niet uitvoerig ingaan, maar moeten wel een oogenblik stilstaan bij een phase van deze ontwikkeling in de eeuw, waarin het kwam tot de fixeering van het dogma der pauselijke onfeilbaarheid. We denken

---

scilicet ad Ecclesiam vel per se vel per Concilium vel per suum caput loquentem". Deneffe voegt hier terecht aan toe: „Wieder erhebt sich die Frage, was denn traditio sei, wenn sie so mit Ecclesia, concilium, Pontifex in eine Reihe gestellt wird" (a.w.).

[36]) Wanneer we telkens vinden aangeduid, dat onder traditie moet worden verstaan een leer, die niet in de Schrift staat (Deneffe a.w., pag. 83, 84, 86), dan helpt deze definitie ons natuurlijk in het geheel niet verder. Want wanneer men met het traditiebeginsel niet àl het in de kerk overgeleverde wil canoniseeren (Ranft a.w., pag. 15), dan is een *positief* criterium noodig, waarmee schifting mogelijk is.

hier nl. aan de z.g.n. Tübinger school, waarin het traditiebeginsel op een zeer merkwaardige wijze wordt ontwikkeld, doordat men de traditie op suggestieve wijze in verband ging brengen met de gedachte van de *levende* kerk, zooals we dat b.v. zoo duidelijk bij Möhler kunnen waarnemen [37]).

De eigenaardigheid èn de problematiek van de traditie-beschouwing dezer Tübinger School worden door verschillende Roomschen van onzen tijd duidelijk gezien. Ranft tracht aan deze beschouwing een plaats te geven in het geheel van de ontwikkeling der Roomsche kerk-idee en wijst er op, dat de traditie bij Möhler al haar starheid verliest. „Der katholische Urgedanke der Tradition verliert auf einmal das Starre, Vergilbte, das ihm anzuhaften scheint und wird zu einem Faktor, der ein Leben ganz eigener Art in seinem Schosze trägt" [38]). De traditie is niet een afgesloten geheel, dat naast de Heilige Schrift een tweede, objectieve en vaststaande grootheid vormt, maar ze vertegenwoordigt de ontwikkeling in de kerk en laat zien, dat de kerk niet is een verstard phaenomeen, maar een levend organisme.

Wie Möhler's beschouwingen over de traditie leest, ziet, hoe juist Ranft's karakteristiek is.

Want Möhler duidt de traditie aan als het kerkelijk bewustzijn, waarnaar de Schrift wordt verklaard. Ja, hij komt zelfs tot de merkwaardige uitspraak: „Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort" [39]) en herinnert er aan, dat reeds door Trente de traditie werd aangeduid als „universus ecclesiae sensus".

Weliswaar spreekt Möhler hier van de traditie in subjectieven zin, die hij onderscheidt van de traditie in objectieven zin, waaronder hij dan verstaat „der in auszerlichen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch". Maar helder is deze onderscheiding bij Möhler niet en waar hij ook van subjectieve *traditie* spreekt in het *hart* der geloovigen, daar laat het zich verstaan, dat meermalen gevraagd is, of bij Möhler niet een vrij sterke invloed van Schleiermacher te bespeuren valt. Van Roomsche zijde is deze verwantschap zelfs tot op zekere hoogte toegestemd. Zoo lezen

---

[37]) Vgl. K. Barth. Dogmatik, 1938, pag. 623 v.v.

[38]) Ranft a.w., pag. 51.

[39]) Möhler. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, 1864, (7. Aufl.) pag. 357.

we b.v. bij Ranft: „Möhlers Darstellung des Traditionsprinzips als Entfaltung des stets vorhandenen und allgemein seienden Christlichen Bewusztseins, steht gewisz formal in Zusammenhang mit Hegels dialektischem Prozesz... und mit Schleiermachers „frommen Selbstbewusztsein", in welchem das menschliche Selbstbewusstsein zur Höhe seiner Entwicklung gelangt" [40]). Alleen maar: met deze „formeele samenhang" is hier nog zeer weinig licht verspreid en het is dan ook te verstaan, dat men op allerlei wijze getracht heeft de continuïteit ook in deze phase van de ontwikkeling van het traditiebegrip nog nader aan te wijzen.

Wanneer b.v. Karl Adam de groote beteekenis van de katholieke Tübinger School laat zien, en ook de vraag stelt naar de verwantschap met Schleiermacher, dan wijst hij er met een zekere vreugde op, dat Möhler in zijn werk over Athanasius tegen Schleiermacher positie heeft gekozen. Adam wil wel erkennen — en daarin ligt z. i. de beteekenis der Tübingers — dat zij tegenover de „Statik einer rein dogmatischen Betrachtung ein entwicklungsgeschichtliches Verständnis der Offenbarungswahrheiten anzubahnen suchten" [41]), maar hij haast zich er aan toe te voegen, dat dit niet modernistisch en evolutionistisch mag worden verstaan. Want het gaat toch altijd weer om de „ein für allemal gegebene Offenbarungswahrheit" en... er is geen sprake van een objectieve, maar slechts van subjectieve perfectibiliteit van het dogma [42]).

Maar op deze wijze wordt de problematiek van Möhler's traditiebegrip in de schaduw gesteld. We zien deze problematiek veel scherper naar voren komen als Ranft er op wijst, dat het bij Möhler in de eerste plaats gaat om den *Geest*, die het beginsel van de eenheid en de katholiciteit der kerk vormt als een mystieke levensgemeenschap [43]). Maar juist in dit verband tusschen de traditie en den geest gelukt het niet een duidelijk antwoord te krijgen op de vraag,

---

[40]) Ranft a.w., pag. 51.

[41]) Karl Adam. Die katholische Tübinger Schule. In: Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart, 1936, pag. 398.

[42]) Vgl.: „Nicht die Wahrheit schreitet fort, sondern das Verständnis der Wahrheit".

[43]) Ranft is van oordeel, dat Möhler wel bepaalde gedachten van Schleiermacher als materiaal heeft gebruikt voor zijn eigen conceptie, maar dat hij toch niet de in zichzelf besloten objectiviteit van het katholieke geloofssysteem heeft verlaten (a.w., pag. 53).

hoe het Möhler gelukt uit de subjectief voortschrijdende dialectiek van het vrome zelfbewustzijn door te dringen tot de onvoorwaardelijke objectiviteit.

Alleen de richting, waarin dit proces zich beweegt, is duidelijk zichtbaar. Het beweegt zich in de richting van Ranft's eigen beschouwingen, die de oplossing van de gezagsvraag leggen in de traditie. Die traditie is „die fortgesetzte Mitteilung der ursprünglichen einmal gesetzten geistigen Lebenskraft. Tradition ist nichts mechanisch Ubergebenes oder Empfangenes, sondern besteht ebenso in der inneren Berührung des geheiligten Gemütes der Gläubigen mit dem allzeit wirkenden Hl. Geiste, wie in der Entgegennahme des äuszerlich überlieferten Wortes. Dieser Geist ist das Primäre".

Deze beschouwingen zijn wel zeer belangwekkend. Ze laten ons de problemen zien, die in de coördinatie van Schrift en traditie liggen opgesloten. Vooral als we zien, dat de traditie meer en meer de *levende* kerk gaat vertegenwoordigen, den „Geest" in de kerk.

* *
*

Er bestaat o. i. een onmiskenbaar verband tusschen de weigering van Trente om de traditie te formuleeren en de nieuwere beschouwingen over traditie en levende kerk, over Geest en Schrift. De afstand is slechts *in schijn* groot en het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat de Roomsche kerk Möhler nimmer heeft veroordeeld. Vanuit Trente is Möhler's beschouwing *principieel* onaanvechtbaar [44]).

Maar daardoor zien we, dat in de combinatie van het traditiebeginsel en de *levende* kerk een ingewikkeld probleem schuilt. Rome heeft er tegen den achtergrond van de objectiviteit der Roomsche openbaringsvisie telkens weer op gewezen, dat het Protestantisme door z'n loslaten van het volstrekte kerkgezag allen grond onder de voeten verloor en noodwendig tot subjectivisme moest vervallen.

Maar nu zien we in de ontwikkeling van het Roomsche traditiebeginsel hetzelfde probleem nl. van de verhouding tusschen *subjectiviteit* en *Openbaring* weer naar voren komen en op welke wijze!

---

[44]) Bavinck zegt van het woord van Möhler, waarin de traditie vereenzelvigd werd met „das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort", dat dit „veel meer protestantsch dan roomsch gedacht" was (Geref. Dogm. I, pag. 454). In ieder geval is Möhler er een duidelijk bewijs van, dat Rome slechts *in schijn* vrij is van de vragen en problemen van het Protestantisme.

Hier gaat de traditie den „Geest” vertegenwoordigen tegenover, of althans in spanning met de „letter”. Ze vertegenwoordigt de *actualiteit* in de kerk. Ze is niet langer het mechanisch-starre, maar het oerlevende, de *Geest* in de kerk, het woord in het hart der geloovigen en men moge zich met alle inspanning trachten vrij te houden van het subjectivisme van Schleiermacher met zijn leer van het vrome zelfbewustzijn, dat neemt niet weg, dat het probleem der subjectiviteit en der norm hier onafwendbaar gesteld is op een vitaal punt der Roomsche theologie.

Er is geen sprake van, dat het in de tegenstelling: Katholicisme—Protestantisme gaat om een tegenstelling tusschen zuivere objectiviteit en subjectivisme, tusschen gezagserkenning en gezagssubjectiveering. Integendeel: de kiem van het ontstaan van het gezagsprobleem, dat inderdaad in het Nieuw-Protestantisme schier over de geheele linie tot een ernstige crisis heeft geleid, was óók in het decreet van Trente reeds aanwezig.

Hier meenen we tegenover Harnack te moeten zeggen, dat het „zwijgen” van Trente niet was een daad van onwaarachtigheid, noch een „dogmenpolitisches Meisterstück”, maar een openbaring van zwakheid tegenover het Oud-Protestantisme, dat in de handhaving van het exclusieve Schriftgezag alleen het uitzicht bewaarde op de zuivere objectiviteit en de oplossing van het normprobleem.

* *
*

Tegen den achtergrond van het Schrift-traditie-probleem moeten we nu de roomsche leer der pauselijke onfeilbaarheid bezien, waarin we een belangwekkende poging herkennen om het vooral sinds Trente brandend geworden normprobleem op te lossen. Dat dit inderdaad de bedoeling was, blijkt wel uit het feit, dat het pauselijk gezag niet een *nieuwe* instantie náást Schrift en traditie, maar de geïncorporeerde traditie is.

Wanneer het Vaticaansch concilie aan den paus de onfeilbaarheid toekent, dan worden we opnieuw geboeid door een sterken schijn van objectiviteit. Rome zelf ziet in de pauselijke onfeilbaarheid de definitieve garantie der zuivere objectiviteit.

In een vorig hoofdstuk zagen we, hoe men soms in de een of andere kritische kwestie een korte pauselijke uitspraak begeerde, waardoor aan alle kritiek het zwijgen zou worden opgelegd.

Zoo zag men in den onfeilbaren paus de objectiviteit van het gezag der waarheid als het ware verpersoonlijkt. Hoe sterk is hier de schijn der objectiviteit, waar het niet gaat om een veelheid van tradities, maar om een den paus toekomend „vermogen" der onfeilbaarheid! Hoe scheen de absolute normativiteit en de daarmee correspondeerende geloofsgehoorzaamheid in den voortgang van „traditie" tot „paus" des te meer gewaarborgd!

* *
*

Wie echter de Roomsche leer van de pauselijke onfeilbaarheid onderzoekt, komt steeds meer onder den indruk van het feit, dat we hier staan voor een phase in de ontwikkeling der Roomsche kerk, die zich aansluit bij den groei van het traditiebegrip sinds het concilie van Trente. Het is de gedachte van de *levende* autoriteit der kerk, die in de pauselijke onfeilbaarheid naar voren treedt. Er is nl. geen sprake van een bepaald objectief gezag, dat als een duidelijk kenbare Openbaringsbron het leven der geloovigen normeert. Want wat hebben we onder deze „onfeilbaarheid" te verstaan?

Harnack herinnert aan een woord van den „eersten" onfeilbaren paus: „die Tradition bin ich", een woord, waarvan volgens Harnack de authenticiteit nimmer is ontkend of weerlegd en hij wijst dan op den onmiskenbaren groei der Roomsche openbaringsidee in de richting van 1870.

Inderdaad: het besluit van het Vaticaansch concilie is niet zonder meer een vermeerdering van twee (Schrift en traditie) tot 3 kenbronnen (Schrift, traditie en paus) maar een *concentratie* van de traditie in den onfeilbaren paus. Alle problemen van het traditiebeginsel, dat in Trente geen scherp omlijnden inhoud ontving, vinden een rustpunt, een oplossing in het pauselijk leergezag.

Het „zwijgen" van Trente rechtvaardigt zich voor de Roomsche kerk in het „spreken" van het Vatikanum. Zakelijk gezien, onthult

---

[45]) Heering zegt, dat Rome naast Schrift en traditie „nog een derde bron van openbaring" kent nl. de kerk (Geloof en Openbaring II, 1937, pag. 192). Van zuivere coördinatie is hier echter geen sprake. Heering drukt zich dan ook niet zuiver uit, als hij zegt: „niet twee, maar drie bronnen van bovennatuurlijke Godskennis". Hier is niet genoeg rekening gehouden met de spanningen van het traditie-beginsel.

het Vaticaansche concilie den verborgen zin van het Triënter decreet!

De vraag, of het woord „Die Tradition bin ich" authentiek is, is secundair vergeleken bij het feit, dat in dit woord de Roomsche traditie-ontwikkeling zuiver is gevat.

Harnack spreekt van een „nieuw" traditiebegrip.

Men zou hier van „nieuw" kunnen spreken ten opzichte van het traditiebegrip van Vincentius van Lerinum [46]). Ten opzichte van Trente en de Professio fidei Tridentini moet echter in verband met 1870 de continuïteit worden geaccentueerd.

* *
*

In het Vaticaansch besluit over de pauselijke onfeilbaarheid liggen de volgende hoofdgedachten [47]):

1. de onfeilbaarheid is er alleen, wanneer de paus „ex cathedra" spreekt d. w. z. in z'n ambt van opperherder en leeraar van alle Christenen;

---

[46]) Daarmee is niet gezegd, dat de problematiek van het Roomsche traditiebegrip niet reeds bij Vincentius zichtbaar wordt. Dit blijkt reeds uit de bekende aanduiding van de traditie: in ipsa item catholica ecclesiae magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum" (Vincentius, Commonitorium. Ed. Jülicher, 1925, 3). Korff wijst er op, dat de aangegeven normen (universitas, antiquitas en consensio) „zich empirisch bezwaarlijk laten hanteeren" (Schrift en traditie, O. E. V. 1937, pag. 284 v.v.). Deze lijn loopt door van Vincentius via Trente naar het Vaticanum, maar gaat gepaard met een gestadige vermindering van de behoefte om concrete normen aan te geven (Vgl. Jülicher, P.R.E. s.v. Vincentius, pag. 673). Ook is bij Vincentius nog niet sprake van een coördinatie in den zin als in Trente. „Diximus ... hanc fuisse semper et esse hodieque catholicorum consuetudinem, ut fidem veram duobis his modis adprobent: *primum* divini canonis auctoritate, *deinde* ecclesiae catholicae traditione". Van belang is in verband met dit „duobis his modis" en het „primum-deinde", dat Vincentius hier aan toevoegt: „non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat". De noodzakelijkheid van de tweede „modus" (traditio ecclesiae) hangt samen met de verschilende *interpretaties* (Commonitorium 41).

[47]) De definitie luidt: „docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam, de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse" (Denz 1839).

2. het gaat in de onfeilbare uitspraken om de hoogste, definitieve uitoefening van zijn gezag [48]);
3. de onfeilbare uitspraken betreffen „het geloof en de zeden";
4. de onfeilbare uitspraken zijn van dien aard, dat ze door de geheele kerk moeten worden „gehouden";
5. de onfeilbaarheid van den paus rust op de „assistentia divina".

* *
*

In de eerste plaats is het noodig te letten op den zin van het „ex cathedra". Wanneer we de uitspraak van het Vaticaansch concilie over het „ex cathedra" vergelijken met het decreet over de traditie te Trente, dan blijkt de onzekerheid in het openbarings- en normprobleem eerder nog versterkt dan verzwakt [49]).

In Trente was voor den oppervlakkigen beschouwer nog de indruk mogelijk, dat met „traditie" een bepaalde grootheid werd bedoeld, die wel niet scherp werd omlijnd, maar waarmee toch in bepaalde vraagstukken kon worden geopereerd.

In 1870 echter verliest de gedachte van een bepaalde, objectieve, hanteerbare en normatieve grootheid uit het verleden wel niet alle beteekenis, maar komt ze toch schier geheel in de schaduw te staan van de levende autoriteit van den paus in haar beteekenis voor heden en morgen.

En wie nu in het „ex cathedra" van het Vaticaansch concilie een objectieve instantie zoekt, wordt teleurgesteld. Want de definitieve onfeilbaarverklaring van den paus laat ons in menig opzicht in het onzekere. De pauselijke onfeilbaarheid blijft in haar omtrekken vaag en ongrijpbaar. De schaduw van het zwijgen van Trente valt tot op zekere hoogte ook over het Vaticanum. Wel worden er richtlijnen aangegeven, die voor het „ex cathedra" van belang zijn (*definitieve* uitspraken voor *heel de kerk* over *geloof en zeden*), maar van een

---

[48]) Vgl. G. van Noort. Tractatus de ecclesia Christi, 1932, pag. 201. Vgl. ook v. Noort. Over de ambtelijke niet-onfeilbare uitingen van het kerkelijk leergezag. In het Annuarium v. d. Apol. Vereenig. P. Canisius, 1917, pag. 3.

[49]) Zoo noemt Scheeben (a.w. I, pag. 228 v.v.) verschillende bullen en encyclieken uit het verleden, die zonder twijfel als „ex cathedra" gesproken moeten worden beschouwd. In zoover zou het dus gaan om een voor alle tijden bindend, registreerbaar gegeven. Men vergete echter niet, dat het hier gaat om conclusies van theologen en *niet* om uitspraken van den paus zèlf omtrent het cathedraal karakter van bullen en encyclieken.

duidelijke, ondubbelzinnige norm is op dit hoogste punt der autoriteit in de kerk geen sprake [50]) en er kan dan ook onzekerheid bestaan over de vraag, of de paus in een bepaald geval ex cathedra gesproken heeft of niet.

Ja, men heeft er van Roomsche zijde zelfs op gewezen, dat het Vaticaansch concilie den omvang der onfeilbaarheid niet heeft *willen* definieeren [51]).

* *
*

Wat wèl vaststaat, is, dat het in het pauselijk spreken ex cathedra gaat om het hoogste en definitieve spreken... ex cathedra *Petri*. Reeds lang vóór het Vaticaansch concilie werd deze uitdrukking gebruikt voor het spreken van het hoogste leergezag en door het Vaticanum werd het verband met Petrus officiëel vastgelegd. In het „ex cathedra" wordt allereerst de continuïteit uitgedrukt van het pauselijk primaat met het primaat van Petrus. Het is Christus zèlf, die in Petrus en in al zijn opvolgers spreekt. Het kan in verband met de bizondere positie van Petrus ook zoo worden uitgedrukt, dat de heilige Petrus *in* den paus „voortleeft" [52]) en zoo definitief in de kerk spreekt en haar leidt.

Het is deze continuïteit in de *levende* kerk, die de scherpe defini-

---

[50]) Vgl. de Brieven aan den Aartsbisschop van Mechelen door A. Gratry (uit het Fransch) 1870, pag. 114 in verband met Honorius: „Wat eischte men toen voor een spreken *ex cathedra?* En wie zal ons zeggen, wat men nu eischt? Kan men twee godgeleerden noemen, die het over dit punt eens zijn? Wij zullen over het spreken *ex cathedra* handelen, zoodra wij weten, wat het woord *ex cathedra* beteekent". Vgl. wat Gratry zegt over het zinlooze van de richtlijn: „voor de geheele kerk": „Wat zou een geloofsbesluit beteekenen, dat niet geldig was voor de geheele kerk?" (a.w., pag. 115). Volgens Friedrich waren er 25 verschillende opvattingen „über die Erfordernisse einer „kathedratischen" Entscheidung, die von der Theologie aufgestellt seien" (bij Plannet. Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil, 1912, pag. 76). Vgl. Bavinck. Geref. Dogmatiek IV, 1930, pag. 382 v.v. Ook Harnack wijst er op, dat nooit gedefinieerd is, welke pauselijke uitspraken uit het verleden als onfeilbaar hebben te gelden (Dogmengeschichte III, pag. 760).

[51]) „Patres adhibendo verba „doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam" ambitum infallibilitatis definire non voluerunt". G. v. Noort. Tract. de ecclesia Christi 1932, pag. 200. Men leze in dit verband de uitspraak van v. Noort: „in votis enim habebant hac de re postea tractare". De parallel met Trente is uiterst merkwaardig: E Voto Tridentino — E Voto Vaticano!

[52]) G. v. Noort. Tractatus de Ecclesia Christi, pag. 200.

eering van de traditie te Trente en van het „ex cathedra" op het Vaticanum principieel overbodig maakt.

* *
*

Om de Roomsche onfeilbaarheidsleer goed te verstaan, moeten we nu echter nog op een tweede punt letten. Men heeft nl. meermalen de Roomsche Kerk door het verband, dat ze legt tusschen de onfeilbaarheid en één bepaald persoon (de paus), beschuldigd van personalisme, waardoor de zuivere objectiviteit en normativiteit in gevaar kwam.

Het blijkt — gelet op de besprekingen over de onfeilbaarheid — dat de Roomsche Kerk vooral op dit punt bijzonder gevoelig is. Wie b.v. geneigd zou zijn een parallel te trekken tusschen de dictatuur in den staat, waarin het opperste staatsgezag geïncorporeerd wordt in één persoon èn de geloofsdictatuur van den paus, krijgt zeker van Roomsche zijde het verwijt te hooren, dat hij omtrent de pauselijke onfeilbaarheid een totaal onjuiste opvatting koestert.

Rome legt er nl. grooten nadruk op, dat het niet gaat om een persoonlijke qualiteit van den paus, die hem als privaat persoon in heel z'n leven boven alle feilbaarheid uitheft en hem zóó maakt tot een bron van volstrekte waarheid en gezag. Integendeel: het is niet een onfeilbaarheid, die den paus als een habitus, als een persoonlijke qualiteit eigen is, maar het gaat om een *ambtelijke* qualiteit [53]).

Inderdaad blijkt uit de discussies op het Vaticaansch concilie, waar ook voorstanders van de persoonlijke, absolute onfeilbaarheid aanwezig waren [54]), dat het concilie in geen geval den paus wilde losmaken van z'n *ambt*.

---

[53]) Uitdrukkelijk wordt dan ook telkens gezegd, dat onfeilbaarheid niet mag worden vereenzelvigd met zondeloosheid. Vgl. G. v. Noort. Tractatus de ecclesia Christi, 1932, pag. 198: „Pontifex infallibilis declaratus est in docendo, non vero in agendo; unde insulsum est, infallibilitatem confundere cum impeccabilitate". Er is volgens Bartmann geen sprake van „sittliche Integrität". Zelfs niet van „persönliche Glaubensfestigkeit" (Lehrbuch der Dogmatik, 1932, I, pag. 25) of van „inerrantia personae" (Scheeben a.w., I, pag. 226; Granderath. Gesch. des Vatikan. Konzils III, 1906, pag. 28, 201 en vooral 275 v.v.).

[54]) Vgl. Granderath. a.w., III, pag. 275. Men sprak dan van een onfeilbaarheid, die *separata, absoluta* en *personalis* genoemd kon worden. Hoezeer de tegenstanders van de „persoonlijke" onfeilbaarheid ook toestemden, dat de onfeilbaarheid met den persoon van den paus samenhing en dus „in zekeren zin" persoonlijk kon worden genoemd, toch heeft men steeds tegen de hier dreigende gevaren gewaarschuwd. Tot welke moeilijk verstaanbare onderscheidingen men

Maar al willen we dit met nadruk vooropstellen, daarmee is toch allerminst gezegd, dat door deze onderscheiding tusschen ambt en persoon het normprobleem op bevredigende wijze is opgelost. Wanneer nl. de Roomsche kerk leert, dat de paus niet onfeilbaar is als privaat persoon, maar alleen in z'n ambt (munere fungens) dan bedoelt ze daarmee in de allereerste plaats te zeggen, dat hij *niet altijd* onfeilbaar is.

Er is hier alleen nog maar sprake van een *quantitatieve begrenzing* van de persoonlijke onfeilbaarheid, zonder dat daarmee nog het persoonlijk karakter der onfeilbaarheid wordt ontkend. Het is noodig hierop te wijzen, omdat door de Roomsche polemiek tegen de personeele onfeilbaarheid de indruk gewekt wordt, dat men in z'n onfeilbaarheidsleer het niveau van het persoonlijke heeft verlaten en het niveau van het bovenpersoonlijke *ambt* heeft betreden. Dit laatste is nu bij Rome allerminst het geval. Het „munere fungens" van het Vaticaansch concilie geeft niet een qualitatief *nieuw* moment aan in de gezagsbeschouwing, maar tracht slechts de gevaren van het subjectivisme en personalisme te boven te komen door de invoering van een begrip, dat hiertoe niet instaat is.

Want men kan tegenover het „privata persona" wel verwijzen naar het ambt, maar men heeft dan de taak om te laten zien, dat in dit beroep op het ambt geen plaats komt voor ambtsformalisme of ambtsmagie.

Dat nu is alleen mogelijk, wanneer de uitoefening van het ambt gebonden is aan een objectieve, door God gegeven norm. Het is inderdaad noodzakelijk tusschen ambt en ambtsdrager te onderscheiden, maar dan kan het ambt toch nooit een op zichzelf gestelde grootheid worden genoemd, omdat het *van het begin tot het einde aan het Woord Gods is gebonden en alleen in die binding aan het Woord vol is van gezag.* En nu ligt juist hier in het Vaticaansche „munere fungens" een onoplosbare spanning. Slechts in schijn wordt hier het gevaar van de in een mensch geïncorporeerde onfeilbaarheid overwonnen. In werkelijkheid voert het „munere fungens" vergeleken bij

hier kwam, blijkt wel bij Scheeben, die wèl van de onfeilbaarheid als „habituell" wil spreken, maar dan weer niet in den zin van een persoonlijke habitus of toestand, maar in den vorm „einer mit der Autorität der Person habituell und wesentlich verbundenen... übernatürlichen Mitwirkung des Urhebers der Autorität selbst" (a.w. I, pag. 226).

het „privata persona" geen ènkel bovenpersoonlijk, normatief moment in. Het normprobleem is alleen maar verschoven en komt opnieuw te voorschijn in het opzichzelf gestelde ambt, dat zich in den persoon van den paus boven alle contrôle en de Goddelijke instantie van het Woord verheft [55]).

Het „munere fungens" is losgeslagen van het alleen volstrekt gezaghebbend Woord Gods.

De Roomsche kerk heeft zelf wel eenigszins het probleem gevoeld. Eenerzijds wordt dit reeds merkbaar in de begrenzing der pauselijke onfeilbaarheid. Vooral echter zien we dat in het laatste en uiterste punt van de Roomsche onfeilbaarheidsleer. Want hier voert Rome in de allerhoogste regionen van het kerkelijk leergezag een factor in, waardoor schijnbaar alle kritiek tot zwijgen wordt gebracht en het normprobleem tot volle tevredenheid schijnt te zijn opgelost: de „assistentia divina".

* *
*

Wat hebben we onder deze Goddelijke *assistentie* te verstaan? Ze moet van inspiratie en revelatie worden onderscheiden. Want daarin zou opgesloten liggen, dat de paus ook *nieuwe* openbaringen zou kunnen ontvangen en dus ook tot vorming van een *nieuw* dogma zou kunnen komen. En dàt nu is aan Petrus en zijn opvolgers *niet* toegezegd, dat zij door het ontvangen van Goddelijke Openbaring nieuwe dogma's zouden kunnen vormen. Hun was slechts beloofd dat zij zouden kunnen bewàren, wat tot den schat der kerk behoorde [56]).

Daarom: geen inspiratie of revelatie, maar *assistentia divina.*

---

[55]) Door de problematiek: ambt-persoon in de Roomsche onfeilbaarheidsleer wordt het vraagstuk van de dwaling van den paus belangrijk. Van Noort wijst er op, dat de paus als hij *niet* ex cathedra spreekt „errare posse in rebus fidei et morum" (Tract. de Eccl. Christi, pag. 202). In discussie is de vraag „an possit fieri haereticus formalis, pertinaciter errando in re definita" (a.w., pag. 202). Volgens de „sententia pia et probabilior" is dit niet mogelijk, maar „alii graves theologi concedunt, Pontificem non ex cathedra loquentem incidere posse in haeresim formalem". Vgl. in dit verband hiermee de beschouwingen van Harnack over een eventueele nieuwe „Epoche des Katholizismus" (D. G. III, pag. 759) en F. Heiler. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, 1923, pag. 338 v.v. en 344 v.v.

[56]) „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent". Conc. Vat. Sess. IV (Denz 1836).

In de assistentia ligt dus wel een Goddelijke daad opgesloten, maar deze daad is tot *bewaring* van het reeds verkregene. Ze voegt niets nieuws aan het depositum fidei toe [57]), maar schenkt het charisma om dit depositum trouw te bewaren. Wanneer de paus tot een onfeilbare uitspraak komt, dan is dat niet het effect van een positieve inspiratie, maar kan zulk een uitspraak het eindpunt zijn van een langen weg van onderzoek, waarbij de Goddelijke assistentie als een negatieve assistentie voor alle dwaling behoedt [58]), zoodat de onfeilbaarheid nimmer het menschelijk onderzoek zelf, maar de Goddelijke assistentie tot oorzaak heeft [59]).

We spraken over de invoering van een nieuwe factor in de hoogste regionen van het kerkelijk leergezag, nl. de assistentia divina. In dezen laatsten uitweg komen al de spanningen van de Roomsche kerkleer voor de laatste maal op hevige wijze tot openbaring. Weliswaar wordt in de aanduiding „assistentia" (in plaats van inspiratio of revelatio) de aansluiting aan het „gegeven" depositum fidei geponeerd, maar in dit uiterste punt van de onfeilbaarheidsleer staan we toch op een beslissend punt van den weg voor een beroep op den *Geest*.

Scherp wordt door het beroep op de assistentia divina het onopgelost blijven van het normprobleem in de Roomsche kerk belicht.

Men heeft wel eens gezegd, dat in de leer der pauselijke onfeilbaarheid eigenlijk de geheele dogmatische ontwikkeling der kerk van haar zin en waarde is beroofd [60]).

Tegenover deze kritiek wijst Rome met grooten nadruk op het Vaticaansche „assistentia divina", dat de continuiteit der kerk waarborgt en den paus maakt tot den onfeilbaren *wachter* bij den schat der kerk.

Maar wie de evolutie der Roomsche Openbaringsidee nagaat, moet wel tot andere conclusies komen. Wanneer Rome de „assistentia" accentueert, dan spreekt ze daarmee uit, dat in de pauselijke onfeil-

---

[57]) Vgl. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink. Kerk en traditie omstreeks het jaar 200. Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis XXIX, 1937, pag. 2; Bavinck. Geref. Dogmatiek IV^4, 1930, pag. 381.

[58]) Vgl. Bartmann. Lehrbuch der Dogmatik I, 1932, pag. 35: „dasz sie gründet nicht in einer positiven Inspiration, sondern nur in einer negativen Assistenz".

[59]) „Nihilominus infallibilitas non pendet formaliter ab industria humana, sed ab assistentia divina". Van Noort. Tractatus de ecclesia Christi, 1932, pag. 111.

[60]) Harnack. Dogmengeschichte I, pag. 10; III, pag. 758 v.v.

baarheid geen sprake is van een charisma om *nieuwe* dogma's te produceeren.

Wanneer de paus een dogmatische uitspraak doet, dan moet er in de Openbaring, aan de kerk geschonken (Schrift en traditie), altijd reeds een kiem voor aanwezig zijn, zoodat van volstrekte nieuwheid nimmer kan worden gesproken.

Maar wie weet, hoe lang de weg is van „kiem" tot „dogma" en hoe de evolutiegedachte op het dogma der kerk wordt toegepast [61]), kan in de „assistentia" van het Vaticaansch concilie onmogelijk meer beluisteren de betuiging der continuiteit, maar slechts het beroep op den Geest, los van het normatieve Woord Gods.

Ook al zou de paus nimmer meer tot de productie van nieuwe dogma's komen, ook dan staan we in de „assistentia divina" voor een kenprincipe, dat de kenmerken der *ware normativiteit* ten eenenmale mist.

Er is structureel geen enkel wezenlijk verschil tusschen het Roomsche beroep op de assistentia divina en het beroep van allerlei mysticistische stroomingen op den „geest" tegenover het gegevene. Er moge eenig verschil bestaan in de wijze, waarop het beroep op den „geest" in relatie gesteld wordt tot het gegevene en het mysticisme moge minder bezwaard zijn om van directe inspiratie of revelatie te spreken, dat neemt toch niet weg, dat we in beide gevallen van een *geisoleerd* kenprincipe kunnen spreken, dat met het gezaghebbend Woord in beginsel niets te maken heeft.

Daarom kunnen we in de leer der pauselijke onfeilbaarheid, die rust op Goddelijke assistentie niet anders zien, dan het eindpunt van een uiterst gevaarlijken ontwikkelingsgang in de Roomsche Openbaringsbeschouwing.

* *
*

---

[61]) Vgl. het merkwaardige geschrift van Dr Jac. van Ginneken. De evolutie van het dogma. Een historisch-apologetische beschouwing. 1926, die als elementen van den groei van het dogma o. a. noemt: de assimileering der vreemde elementen, de embryonale aanleg, de logische consequentie en de bewaring van het gewonnene. Vgl. pag. 59: „De kennis van de geopenbaarde waarheid is en bleef dezelfde door alle eeuwen heen". We behoeven slechts te denken aan de onbevlekte ontvangenis van Maria en aan de nog steeds niet gedogmatiseerde hemelvaart van Maria en aan de beteekenis van de „dogmata implicita" om het begrip „assistentia divina" op z'n juiste waarde te schatten.

Van ware normativiteit is hier geen sprake meer. Het is natuurlijk wel te verstaan, dat de Roomsche kerk voor veler besef staat in een aureool van vastheid en objectiviteit. Ze schijnt allerlei *vaste* orienteeringspunten en *objectieve* normen te bezitten, die dan veel meer waarborgen schijnen te bieden, dan de reformatorische Openbaringsbeschouwing, die wil uitgaan van het Woord Gods.

Maar hoe zeer Rome in felle verwijten het Protestantisme van subjectivisme beschuldigt, toch moet geconstateerd worden, dat in de grondstructuur der Roomsche wereldbeschouwing de ware normativiteit permanent in gevaar wordt gebracht.

Zij heeft nl. met een consequentie, die nog steeds verbaast, de door God gegeven norm (het Woord der Schrift) met allerlei reserves omringd. Weliswaar heeft ze het gezag der Schrift beleden, maar in verband met haar beschouwing over de obscuritas en de insufficientia der Schrift heeft ze steeds meer ruimte gemaakt voor de *levende* kerk. De kerk werd — zoowel ten opzichte van de Heilige Schrift als van de traditie — het brandpunt der Openbaringsmàcht, die zich tenslotte manifesteerde in de onfeilbaarheid van den paus.

Karl Adam heeft van het Roomsche ambtsbegrip gezegd, dat het onmiddellijk voortvloeit „aus der Grundüberzeugung von dem inneren Durchlebtsein der Kirche durch ihren „Herrn" en dat er daarom in de kerk „nur eine Autorität zu Recht besteht, nur ein Lehrer, ein Gnadenbringer, ein Hirt: Christus der Herr" [62]).

In deze beschouwingen ontvangt de onfeilbaarheid van den paus een plaats. Want de „vicarius Christi" is ten opzichte van Christus zelf allerminst een concurreerende macht. Het is integendeel de levende Christus zèlf, die *in* zijn vicarius in onmiddellijk contact staat met de leden zijner kerk.

Hier staan we tenslotte voor een Christusmystiek, die zich van Christus' woord losmaakt. Het normvraagstuk valt tenslotte weg in 't licht *van de realiteit van Christus in Zijn kerk.*

Het is de levende en levenwekkende stroom der Christustegenwoordigheid, die de bedding vormt van de kerk. Ze is volstrekt primair en àlle objectieve bindingen in de kerk hebben slechts in zooverre waarde, als ze door deze tegenwoordigheid van Christus — men kan ook zeggen: door Zijn Geest — worden „geijkt". Van *hieruit* valt *het*

---

[62]) Karl Adam. Das Wesen des Katholizismus[5], 1928, pag. 36 v.v.

licht zoowel over de Schrift als over de traditie en vanuit deze lichtbron is alleen een zuivere uitlegging der Schrift en een zuivere conserveering van de traditie te verwachten. En het is in de eerste plaats door het onfeilbare magisterium van den paus, dat deze macht van Christus in Zijn kerk openbaar wordt.

* *
*

In het begin van dit hoofdstuk hebben we er op gewezen, dat volgens velen de leer van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift een soortgelijke structuur vertoont nl. in het opheffen van één bepaalde instantie als bron van zekerheid en gezag boven alle onzekerheid en verwarring der menschelijke subjectiviteit. In het licht van het bovenstaand onderzoek moeten we echter deze vrij algemeene paralleliseering als een onzuivere constructie afwijzen. Het valt nl. niet te loochenen, dat in de leer van de onfeilbaarheid van den paus een geheel ander inzicht aan het licht komt, dan in de belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift. Wie op grond van het feit, dat in beide beschouwingen van onfeilbaarheid wordt gesproken, reeds z'n conclusies zou willen trekken, handelt wel zeer oppervlakkig en laat zich leiden door een apriorisch verzet tegen een onfeilbare Schrift. Daardoor sluit men als vanzelf het oog voor het fundamenteel verschil, dat tusschen deze beide onfeilbaarheidsbeschouwingen bestaat. Dit verschil raakt in de allereerste plaats de normativiteit van het geschreven Woord Gods als primaire gezagsinstantie in de kerk.

Het is ongetwijfeld waar, dat de Roomsche kerk de formeele belijdenis van de onfeilbaarheid van de Heilige Schrift uitspreekt. Maar zulk een belijdenis mag nimmer zijn een op zichzelf gestelde belijdenis, een intellectueele overtuiging, die het verband met het geheel der Christelijke belijdenis mist. Ze kan alleen dan haar volle kracht en beteekenis bezitten, wanneer ze niet achteraf van allerlei zijde weer wordt begrensd en opgeheven.

En nu zien we zoo duidelijk, dat de leer van de onfeilbaarheid van den paus via de coördinatie van Schrift en traditie is voortgekomen uit een ernstige waardevermindering van het gezàg der Heilige Schrift, die niet meer zèlf en primair in haar van God gegeven volheid het licht kon zijn op het pad der kerk. Daarom is het zoo onzakelijk en onbillijk, wanneer men de Roomsche en Gereformeerde onfeilbaarheidsbeschouwing paralleliseert. Reeds het feit, dat de

pauselijke onfeilbaarheid een *tweeden* vorm van onfeilbaarheid vertegenwoordigt, wijst in geheel andere richting. Bij twee vormen van onfeilbaarheid is nog altijd een concurrentie-strijd uitgebroken. De eene gezagsinstantie verdringt de andere. Ze kunnen niet *naast elkaar* bestaan. Deze „concurrentie" openbaart zich in het Roomsche, dogmatische systeem in de degradeering der Heilige Schrift en haar gezag. Daarom is het geding tusschen de Roomsche paus- en de Gereformeerde Schriftbeschouwing een geding over de theonomie. Het draagt een ernstig karakter, omdat beide de „pretentie" voeren, de theonomie zuiver te hebben verstaan. In ons eerste hoofdstuk hebben we gezien, dat in de hedendaagsche (en vroegere) dogmatiek de strijd tegen de z.g.n. heteronomie een belangrijke rol speelt. Vrij algemeen ziet men in de Roomsche en Gereformeerde onfeilbaarheidsbeschouwing twee vormen van dezelfde heteronomie [63]). Maar juist hier heeft men de Gereformeerde Schriftbeschouwing onrecht aangedaan en zag men niet, dat alleen in deze belijdenis de mensch tenvolle aan de theonomie onderworpen wordt, de theonomie der Goddelijke Openbaring. Er is hier geen sprake van een construeeren van de vastheid van uit den mensch en van een illusionistische projectie van een drang naar zekerheid. De theonomie der Gereformeerde Schriftbelijdenis houdt in een anti-subjectivistische onderwerping aan de Openbaring. Ze staat tegenover de gezagsbeschouwing der Roomsche kerk en er is hier dan ook geen mogelijkheid om voort te gaan naar een onfeil-

---

[63]) Vgl. Korff. Schrift en Traditie. O. E. V., 1937, pag. 295. Korff paralleliseert de Roomsche beschouwing en die der z.g.n. Protestantsche orthodoxie, die zich z. i. aan een soortgelijke fout hebben schuldig gemaakt. Had Rome de *kerk* te dicht bij de oorspronkelijke Openbaring gebracht, „de Protestantsche theologie had op haar beurt hetzelfde gedaan met den Bijbel". Zij drukte op dit boek in al zijn deelen het stempel der onfeilbaarheid en verwrong daardoor het testimonium S. S. tot „een magische autoriseering van dit onfeilbaar boek". In geheel dit artikel van Korff komt de inspiratie geheel op den achtergrond. De beteekenis van de Heilige Schrift komt daardoor te staan in het licht van de bekende beschouwing over de bron en den stroom: „Het heeft God nu eenmaal behaagd ons Zijn Openbaring te geven in historischen vorm. Bijgevolg zijn alle latere geslachten voor de kennis der openbaring aangewezen op het getuigenis van hen, die het dichtst bij dit historische hebben gestaan. Dit getuigenis heeft tegenover de geheele verdere ontwikkeling der kerk *auctoritas*". Terecht herinnert Korff in dit verband aan Schleiermacher, maar meent dan ten onrechte in zijn lijn aan de Roomsche grondgedachte, dat de Schrift zelf tot de traditie behoort, weerstand te kunnen bieden (pag. 292). Vgl. pag. 301: „Onze these is juist, dat al het menschelijke feilbaar blijft. Onfeilbaar is alleen de openbaring zelve, de openbaring in Christus en de toepassing dier openbaring door den Heiligen Geest".

baarverklaring van een andere instantie, omdat daarin te zien is een verzwakking van het gezag en de verantwoordelijkheid, die ons in het gegeven Woord is geboden.

Maar ook van andere zijde is de algemeene kritiek op de twee vormen van „heteronomie" met de werkelijkheid in strijd. Ze komt voort uit een beschouwing, die heteronomie opvat als een zuiver theoretisch zich onderwerpen aan een van buiten af tot ons komend gezag. Op allerlei wijze heeft men deze heteronomie als levenlooze onderwerping, als sacrificium intellectus verworpen en men was van oordeel, dat ze in lijnrechten strijd was met den aard der menschelijke persoonlijkheid en met het persoonlijk karakter der Openbaring Gods.

Maar vooral, wanneer we ons bezighouden met het normprobleem in de Roomsche paus- en in de Gereformeerde Schriftbeschouwing, dan zien we, hoe onjuist deze teekening is. Want wie de Gereformeerde Woordbeschouwing kent, weet, dat het in haar allerminst gaat om het abstraheeren van de Heilige Schrift van de volheid der Openbaring in Jezus Christus en evenmin om een „blinde" onderwerping aan een reeks onverstaanbare, Goddelijke „mededeelingen". Zoo heeft men telkens weer de Gereformeerde beschouwing der theonomie verstaan en daartegenover altijd weer gepleit voor het levend geloof of voor het persoonlijk vertrouwen of voor de divinatie of de intuïtie, die de *congruentie* zou tot stand brengen met de Goddelijke Openbaring.

Maar terwijl men zelf op deze wijze het probleem opriep van het „onverteerbare" en niet- assimileerbare in de Schrift, heeft men daarmee tevens de diepste motieven der Gereformeerde Schriftbeschouwing telkens weer miskend. Men meende dan vooral de belijdenis van den Heiligen Geest in de Gereformeerde confessie te zien als een openbaring van de impasse, die met de aanvaarding der heteronomie direct gegeven is.

Daartegenover moet worden gehandhaafd, dat alleen in de Gereformeerde Schriftbeschouwing de verhouding tusschen Woord en Geest zoo werd gezien, dat noch van een onzuivere heteronomie, noch van een waardevermindering van de door God gegeven geïnspireerde Schrift sprake was.

Allereerst niet van een onzuivere heteronomie, die het levend geloof zou uitschakelen uit de verhouding tot de Heilige Schrift en de

Schrift zou losmaken van de genadevolle openbaring Gods in de geschiedenis. Maar er is evenmin plaats voor een degradeering van de Heilige Schrift als het Woord Gods. Want wel heeft men telkens weer de onmogelijkheid uitgesproken van de onderwerping van het geloof aan een nog niet ten volle geassimileerde autoriteit en hoogstens willen spreken van een „wordende autoriteit", waarbij we niets „uitschakelen", maar slechts allengs „ingeschakeld" worden. Maar daarmee stelde men een psychologisch gezichtspunt tegenover de met gezag tot ons komende Heilige Schrift en dit psychologisch aspect heeft altijd geleid tot een dualisme in de Schriftbeschouwing. Daartegenover staat de aanvaarding van het zelfgetuigenis der Heilige Schrift en de onderwerping aan haar gezag.

Met een „blinde" onderwerping aan een uitwendige, onverstane grootheid heeft dit niets te maken. Maar hierin ligt wel een protest tegen den angst voor het „bekendmakend" karakter van het Woord Gods. Op allerlei wijze heeft men zijn afkeer voor de „mededeeling" en het „voor waar houden" geopenbaard en is men gevlucht in een minder of meer verdiept „ervaringsbegrip", waardoor het Schriftgezag onafwendbaar tot probleem werd.

Door deze problematiseering van het Schriftgezag wordt de waarheid der Gereformeerde Schrift-theonomie niet „bewezen". Maar *deze* theonomie wijst wel den weg uit de impasse van het subjectivisme en is aan alle constructie vreemd.

* *
*

De belijdenis van het onfeilbaar gezag der Schrift staat in onlosmakelijk verband met de belijdenis van den Heiligen Geest. En wie dan ook een leer der Heilige Schrift zou willen geven, zou genoodzaakt zijn vooral ook aan de verhouding tusschen Woord en Heilige Geest aandacht te schenken. In ons onderwerp — het probleem van de kritische instelling tegenover de Heilige Schrift — moeten we volstaan met in een bepaald verband op deze belijdenis van den Heiligen Geest te wijzen.

Het is ons hierom te doen, dat de belijdenis van den Heiligen Geest met die van de autoriteit der onfeilbare Schrift niet in *spanning* staat. Zulk een spanning is alleen mogelijk bij wie de Heilige Schrift ziet als het menschelijk-feilbaar *getuigenis* van de Openbaring. Wie dezen weg bewandelt, moet het verband zoeken tusschen ons geloof en een

onfeilbare Openbaring, die in de feilbare Schrift tot ons doorkomt.

In deze beschouwing wordt schijnbaar de vrijheid van God in Zijn Openbaring erkend, die in een feilbaar getuigenis tot ons wil komen. Deze Schriftbeschouwing wil het „wagen" met het verband tusschen den Geest in ons (geloof, vertrouwen, divinatie, intuïtie) en den Geest der Openbaring. Door dit „waagstuk" des geloofs zouden de spanningen van een onzuiver menschelijk *getuigenis van de Openbaring* kunnen worden overwonnen. Deze Schriftbeschouwing is consequent. Ze verwerpt het wonder van de inspiratie en meent zoo uit te komen boven alle onevangelische heteronomie. Ze is consequent vergeleken bij al die opvattingen, die een synthese zoeken tusschen de inspiratie in een bepaalden zin en de kritiek op de onfeilbaarheid der Heilige Schrift, een synthese, die meermalen een vorm wordt, waarin de *verwerping* van het Schriftgezag schuil gaat.

Maar wie de Heilige Schrift zelf op grond van haar eigen getuigenis als Openbaring aanvaardt en hierin niet ziet de heteronomie der gelooflooze onderwerping, maar het zich onderwerpen aan de theonomie *in* het Woord, zal nimmer vanuit de geloofsrelatie afbreuk willen doen aan het gezag der *gansche* Schrift. Ook de belijdenis van den Heiligen Geest zal hier nooit het probléém van het Schriftgezag kunnen oproepen, wanneer we uitgaan van de inspiratie der Heilige Schrift. Wel is meermalen over den Heiligen Geest gesproken op een wijze, waarop practisch voor den Heiligen Geest in de plaats kwam de *geest* des menschen of het beoordeelend verstand. Maar zóó werd de harmonie tusschen Woord en Geest verbroken. Deze harmonie wordt alleen dan bewaard wanneer het geloof zich meer en meer aan het Woord onderwerpt, aan het Woord, dat in de bedeeling des Geestes door den Heiligen Geest aan de kerk is gegeven.

* *
*

In de belijdenis van Woord en Geest ligt het onvermijdelijk conflict met alle vormen van mysticistische degradeering van de Heilige Schrift en met alle dualistische ervaringstheologie [64]). Ze staat eveneens lijnrecht tegenover de dialectische openbaringsbeschouwing, die aan de inspiratietheorie een stabiliseering der Openbaring verwijt,

---

64) Zie vooral Dr K. Sietsma: Woord en Geest. Geref. Theol. Tijdschrift, 1933, Afl. 3 en 4.

maar zelf daardoor den „Geest" in spanning brengt met het geschreven Woord. En het is in den grond het zelfde verschil, dat aan het licht komt bij de Roomsche en de Gereformeerde beschouwing van de onfeilbaarheid. De belijdenis van den Heiligen Geest in verband met de door den Heiligen Geest geïnspireerde Schrift schijnt een soortgelijke laatste „uitweg" uit het normprobleem te vormen als het besproken beroep op de „assistentia divina".

Maar in de „assistentia divina", waarin de pauselijke onfeilbaarheid is gefundeerd, is de eenheid en de harmonie tusschen Woord en Geest verbroken, zijn ze van elkaar vervreemd [65]) door een beroep op een assistentia divina, die zich niet meer laat meten aan eenige norm en zich daarin boven het Woord verheft.

Daarom is *hier* sprake van geconstrueerde autoriteit. De spanning, die in de Roomsche kenbronnen openbaar wordt, culmineert in een geïsoleerd beroep op den „Geest". In deze assistentia, waarin ten diepste het gezag der kerk ligt verankerd, liggen *alle* spanningen besloten, die met de Roomsche devaluatie der Heilige Schrift noodwendig gegeven waren.

* *
*

Daarom kan het verwijt van subjectivisme, dat Rome aan de kerken der hervorming steeds weer toevoegt, weinig indruk meer maken. Het is volkomen waar, dat het nieuw-protestantisme in schier al z'n schakeeringen zich schuldig heeft gemaakt aan een ernstige subjectiveering der Openbaring. De aanvaarding der Schriftkritiek, de versmalling der Openbaring, de *onzuivere* kritiek op de onevangelische „heteronomie" leggen hiervan een duidelijk getuigenis af. Maar deze dwaalwegen waren niet het noodlottig gevolg van den reformatorischen terugkeer tot het gezag der Heilige Schrift.

Integendeel: in de belijdenis van het naar geen enkele zijde begrensde Schriftgezag ligt de weerstand tegen alle vormen van subjectivisme [66]). Daarmee wordt het permanente geváár van het sub-

---

[65]) Vgl. Sietsma. G. Th. T., 1933, pag. 179.

[66]) Vgl. Dr F. W. Grosheide over het begrip „canon" en over de afwijzing van de „notae canonicitatis": Alg. Canoniek van het Nieuwe Testament, 1935, pag. 6 v.v. en 17 v.v. Dr N. J. Hommes. Schrift en Openbaring. Vox Theologica, 1937, pag. 139 v.v.

jectivisme niet geloochend. Zelfs bestaat het gevaar, dat formeel de belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift blijft gehandhaafd en dat toch deze belijdenis niet correspondeert op de daadwerkelijke *erkenning* van het gezag van de Heilige Schrift.

In de Gereformeerde belijdenis van de onfeilbaarheid, de volstrekte betrouwbaarheid, het gezàg der Schrift, ligt dus allerminst een „magische" toevlucht tegenover alle subjectivisme. Ze is nimmer een *quietief,* dat de verantwoordelijkheid en de roeping tot den strijd van ons afneemt. Integendeel: ze is een belijdenis, die de roeping omvat van de onderwerping aan het Woord Gods en het was in verband met die roeping èn met het vraagstuk van *heteronomie* en *theonomie* een zinvol beroep, wanneer de kerk *in verband met haar belijdenis van de Heilige Schrift* meermalen wees op het woord van Paulus: „dewijl wij de overleggingen ternederwerpen, en *alle* hoogte, die zich verheft tegen de kennis van *God* en *alle* gedachte gevangen leiden tot de gehoorzaamheid van *Christus*" [67]).

* *
*

In deze belijdenis van het gezag der Heilige Schrift is de volle weerstand geboden tegen het bekende Roomsch-Katholieke verwijt over een protestantsch pluriform subjectivisme. Niet alleen, omdat Rome zelf het normprobleem niet kon oplossen en in het zoeken naar een oplossing het gezag der Heilige Schrift heeft gerelativeerd, maar ook, omdat de Roomsche kerk het zuivere verband tusschen Woord en Geest in de Gereformeerde Schriftbeschouwing heeft miskend evenals de *roeping,* die in deze belijdenis werd aanvaard. Wanneer Rome aanvoert, dat alle zekerheid en vastheid verloren gaat, wanneer er niet is een láátste, onfeilbare instantie, die tot de onherroepelijke beslissing gemachtigd is en dat ook de belijdenis van de Heilige Schrift in het Protestantisme allen *zin* en effect verliest door den onafwendbaren invloed der subjectiviteit en de daarmee verbonden interpretaties, dan stellen we daar tegenover, dat hier het gezag der Heilige Schrift wordt miskend en alleen daardoor de behoefte ontstaat om te zoeken naar die láátste, geïsoleerde instantie, die uiteindelijk het normprobleem oplost.

---

[67]) 2 Cor. 10 : 5.

Het valt niet te loochenen, dat ook in het Gereformeerd Protestantisme bij gelijke aanvaarding van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift verschillen openbaar worden.

Het is niet onze taak dien strijd uit vroeger dagen èn uit onzen tijd, voorzoover hij niet direct het Schriftgezag betreft, te beschrijven. Maar deze strijd kàn nimmer instantie vormen tegen de belijdenis van het gezàg der Heilige Schrift.

Integendeel: die strijd moet altijd in het licht dezer belijdenis worden gezien en in de onderwerping aan het gezag der Schrift worden opgelost. Juist in de belijdenis van het gezag der Heilige Schrift ligt de eenige mogelijkheid om tot een uitzicht te komen in elken strijd. Daarmee is niet bedoeld een logisch perfectionisme, dat hier den weg zou kunnen banen, maar een gemeenschappelijk zich gevangen geven tot de gehoorzaamheid van Christus in het Woord van allen, die ook *gemeenschappelijk* staan in den smaad over het *isolement* van hun Schriftbelijdenis. Alleen in dezen weg kan telkens weer openbaar worden, dat inderdaad in dit isolement de kracht der kerk gelegen is.

HOOFDSTUK VII.

DE STRIJD OVER DE HEILIGE SCHRIFT IN DE GEREFORMEERDE KERKEN.

IN de Nederlandsche Geloofsbelijdenis der Gereformeerde Kerken wordt aangaande de Heilige Schrift het volgende beleden: „Alle deze boeken alleen ontvangen wij voor heilig en canoniek om ons geloof daarnaar te reguleeren, daarop te gronden en daarmede te bevestigen. En wij gelooven zonder eenigen twijfel al wat daarin begrepen is".

Voor velen is deze belijdenis een duidelijk bewijs van het feit, dat de Gereformeerde Kerken zich gesteld hebben buiten den vruchtbaarmakenden stroom der wetenschap. Wie echter nader toeziet, zal wel moeten erkennen, dat de aanvaarding van deze belijdenis, zonder eenige „Umdeutung", allerminst gepaard gaat met een zekere cultuurvijandschap, maar dat ze juist de stimulans is geweest tot een wetenschappelijke bestudeering der Heilige Schrift.

Wie dan ook de geschiedenis der Gereformeerde Kerken in onze eeuw in verband met de Schriftbelijdenis nagaat, ziet direct, dat haar handhaving van de onfeilbaarheid geenszins met zich mee bracht een zich niet meer interesseeren voor de vragen der wetenschap. Integendeel: het Schriftbelijden der Gereformeerden stond in levendigen samenhang met de wetenschappelijke bestudeering der Heilige Schrift en met den arbeid, die verricht werd om de kritiek op de Heilige Schrift als een gevaar voor de kerk te weerstaan.

* * *

Vooral Dr A. Kuyper heeft zich reeds vroeg met den strijd rondom het gezag der Heilige Schrift in verband met de kerk beziggehouden.

Hij heeft met grooten nadruk de onfeilbaarheid der Heilige Schrift beleden en de kritiek op de Heilige Schrift afgewezen.

* * *

Reeds in het jaar 1870 heeft Kuyper het opgenomen voor de stelling: „De Heilige Schrift is het Woord Gods" en hier gesproken van een „muurvaste geloofsbelijdenis van Jezus' levende gemeente" [1]). Hij polemiseerde tegen de stelling van het „halfgeloof", dat Gods Woord niet de Schrift zèlf was, maar dat Gods Woord *in* de Schrift was, omdat zoo een schifting noodzakelijk werd, waarbij tenslotte menschelijke willekeur zou beslissen [2]).

De gemeente heeft volgens Kuyper het gevaar van deze beschouwing niet altijd volkomen doorzien, maar niettemin werd de belijdenis van de Heilige Schrift als het Woord Gods niet uitgedoofd, al was ze ook meermalen onder de asch bedolven.

Er zijn tegenover de steeds meer pretentieuze wetenschap eenvoudigen in den lande geweest, die zich door den smaad der onwetenschappelijkheid niet van hun belijden lieten wegdringen. En deze „ongezeggelijken", ze zijn naar Kuyper's woord „de schatbewaarders der menschheid" geweest [3]).

De plant bleef leven en met vreugde constateerde Kuyper, dat nu die belijdenis weer uit haar schuilhoek naar buiten werd gedragen en... „vergissen we ons... of is het eerste uitbotten van haar stengels reeds te zien?"

Juist tegenover de roekelooze verwerping der Schrift — aldus Kuyper — is een begeerte ontwaakt om het niet maar anderen na te zeggen, maar het zèlf te ervaren, dat de Schrift Gods Woord is.

---

[1]) Dr A. Kuyper. De Schrift, het Woord Gods, 1870, pag. IV.

Toen in 1869 een uitgever Kuyper verzocht den tekst te leveren bij een platenbijbel, had Kuyper het plan ontworpen een geschiedenis der openbaring te doen bewerken door de voornaamste godgeleerden. Hoogleeraren en leeraren zegden hun medewerking toe, mits de denkbeelden van den redacteur over de H. Schrift niet te eng waren. „Om dit tot beslissing te brengen — aldus Kuyper — schreef ik daarom een inleiding, die de stelling bepleitte, dat „de Schrift IS Gods Woord" als eenig adaequate uitdrukking behoort te gelden voor de waarheid omtrent den Bijbel". Zie Kuyper. Revisie der Revisie-legende, pag. 27. Kuyper deelt hier ook mee, dat toen de storm losbrak en de meesten hun toezegging introkken.

[2]) Kuyper a.w., pag. 7.

[3]) Kuyper a.w., pag. 9.

„Nu zoovelen hun bijbel aan flarden hebben gescheurd, is aan anderen die Schrift te dierbaarder geworden" [4]).

Het is van beteekenis er op te letten, dat Kuyper's publicatie over: „De Schrift het Woord Gods" haar aanleiding vond in de gedachte om tot een *geschiedenis der Openbaring* te komen. De schoonheid van *dit* ideaal bezielde Kuyper in heel deze brochure. Het is hem te doen om de volheid, de eenheid en de harmonie der *gansche* Schrift. Hij wil waken tegen het gevaar, dat men de Schrift tot een wetboek verlaagt en in haar niets anders meer ziet dan „een aaneenrijging van woorden, een samenschakeling van bepalingen, een bonte dooreenmengeling van zedelijke en godsdienstige waarheden, die met volstrekte miskenning van den samenhang, met voorbijzien van het geestelijk organisme der Schrift, op den klank af geciteerd werden, gelijk de advocaat met de artikelen van zijn wetboek pleit" [5]). Kuyper wijst op het gevaar van zijn dagen, dat men tegenover de kritiek gaat verdedigen, wat niet meer de werkelijke Schrift is, maar slechts „een zwevend, nauwlijks herkenbaar en bewegelijk schaduwbeeld, dat men hun van die Schrift heeft voorgehouden" [6]). Dàt moet anders worden en Kuyper hoopt, dat een geschiedenis der openbaring hiertoe zal meewerken. „De golving van den stroom des levens moet in die Schrift weer zichtbaar worden. De gouden draad weer worden aangewezen, die de paarlen der Schrift tot één ondeelbaar snoer te zamen rijgt. In die vormelooze trekken, waarop men staarde, moet het sprekend Godsbeeld weer opleven" [7]).

Deze overtuiging van de organische volheid en den levenden rijkdom der gansche Schrift heeft Kuyper in al z'n theologische werkzaamheid bezield en wetenschappelijk heeft hij haar tegen allerlei aanval der kritiek verdedigd.

Vooral in zijn groote rede over de Schriftkritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente heeft Kuyper van zijn Schriftbelijdenis rekenschap gegeven.

---

[4]) Kuyper a.w., pag. 13.

[5]) Kuyper a.w., paf. 12. Vgl. pag. 45: „Gelijk in een kleurenstuk de kleuren valsch worden, zoo men ze aan den invloed der omringende kleuren onttrekt, zoo gevoelden ze, dat ook de waarheid van het Schriftwoord zijn karakter verloor, zoo men het losmaakte uit het verband, waarin het door God geplaatst was" en pag. 46: „De Schrift is een levend organisme, dat zich zelf ordent".

[6]) Kuyper a.w., pag. 15.

[7]) Kuyper a.w., pag. 18.

Hij richtte zijn aanval op de kritiek, die een gevaar vormt voor de gemeente, omdat ze „haar theologie opheft, haar bijbel wegrooft en haar vrijheid in Christus vernietigt" [8]).

Wel sprak Kuyper uit, dat „de reuzen-arbeid door de critici onzer dagen aan de Schrift besteed, volstrekt niet verloren is". Hij was er zelfs van overtuigd, dat ook de buitensporigheden der radicaalste Schriftanatomen, van achteraf bezien, onder Gods genadige beschikking een vrucht ten goede zouden afwerpen [9]).

Maar toch kwam hij tegen de „stuitende onheiligheden der Schriftphysiologen" in verzet juist óók in den naam der wetenschap en met erkenning van het wetenschappelijk onderzoek der Heilige Schrift wees hij er tegelijkertijd op, dat het mogelijk is, dat „het critisch zintuig aan hyperaesthesie gaat lijden, dat het valsch *moet* en niet anders dan valsch *kan* waarnemen" [10]).

Vanuit dit aspect onderwierp Kuyper de Schriftkritiek aan een scherpzinnige en nauwkeurige analyse. En tegenover deze kritiek beleed hij, dat de bijbelschrijver „bij dat schrijven niet zijn eigen meester was, maar dienst deed als instrument des Heiligen Geestes en door dien Heiligen Geest alzoo bewrocht en gericht werd, dat de rolle schrifts, die, nadat stift of veder wegviel, voor hem lag, evengelijke vastheid aanbood, als ware ze door rechtstreeksche Goddelijke schepping ontstaan" [11]).

* *
*

Zoo heeft Kuyper met zijn belijdenis van de Heilige Schrift als het onfeilbaar Woord Gods alle Schriftkritiek afgewezen en het onderscheid tusschen gematigde en radicale kritiek onmogelijk verklaard [12]).

Hij is er zich van bewust geweest met deze belijdenis in een steeds

---

[8]) Kuyper. De hedendaagsche Schriftkritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods, 1881, pag. 5.

[9]) Kuyper a.w., pag. 29.

[10]) Kuyper a.w., pag. 30.

[11]) Kuyper a.w., pag. 17.

[12]) Vgl. Kuyper. Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid 1909², Deel II, pag. 340: „erkent de Christelijke theoloog ook slechts op één cardinaal punt de beweringen van de historische kritiek aangaande de Heilige Schrift, zoo ontvalt hem hiermee geheel het principium, waaruit zijne Theologie leeft".

duidelijker isolement te staan [13]), maar heeft niettemin gehandhaafd, dat nòch de geloovige wetenschap, nòch ook de kerk hier tot eenige concessie bereid mocht zijn.

* *
*

Naast Dr Kuyper heeft ook Dr Bavinck met zijn behandeling van de belijdenis der Heilige Schrift de kerk gesterkt in haar handhaving van het volstrekte Schriftgezag.

Een niet gering deel van Bavinck's levenswerk kan worden getypeerd als een confronteering van allerlei niet-Schriftgeloovige stroomingen met het geschreven Woord Gods. Hij heeft vooral gestreden tegen hen, die de Schrift maakten tot een willekeurig toevoegsel van de Openbaring en in haar niet meer zagen dan een zuiver menschelijke oorkonde van de openbaring [14]). Tegenover alle stroomingen, die een ander principium voor hun theologie aanvaardden dan de Heilige Schrift, beleed Bavinck: „Wij weten van de Openbaring Gods onder Israël en in Christus letterlijk niets dan alleen uit de Heilige Schrift. Er is geen ander principium. Met de Heilige Schrift valt dus de gansche Openbaring, valt ook de persoon van Christus". Van deze Schrift in haar geheel beleed Bavinck de theopneustie.

Het gezag der Schrift is „absoluut, wijl het Goddelijk is" [15]).

* *
*

Het is van belang er hier op te wijzen, dat volgens Bavinck de strijd, die alle eeuwen door tegen de Heilige Schrift is gevoerd, *ethische* beteekenis heeft [16]). Indien de Schrift het Woord Gods is, dan is die strijd niet toevallig, maar noodzakelijk en volkomen verklaarbaar. De Heilige Schrift roept — als beschrijving van de Openbaring Gods in Christus denzelfden tegenstand op als Christus zelf [17]). Er is

---

[13]) In 1870 sprak Kuyper nog z'n hoop uit op „een betere toekomst, waarin althans over het eerste noodige geen scheidend verschil meer tusschen Christelijke godgeleerden zal bestaan". De Schrift het Woord Gods, 1870, pag. IV.

[14]) H. Bavinck. Geref. Dogmatiek I^4, 1928, pag. 353.

[15]) Bavinck, a.w., pag. 434.

[16]) Bavinck a.w., pag. 410. Vgl. Dr N. J. Hommes. Schrift en Openbaring. Vox Theologica, 1937, pag. 150.

[17]) Vgl. Bavinck a.w., pag. 411: „Christus heeft een kruis gedragen en een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer. De Schrift is de dienstmaagd van Christus. Zij deelt in zijn smaad. Zij roept de vijandschap wakker van den zondigen mensch".

tegenover de Heilige Schrift maar één uitweg: alle vijandschap afleggen en alle gedachten gevangen geven tot de gehoorzaamheid aan Christus.

Deze „oplossing" van het probleem der Schriftkritiek gaat bij Bavinck aan de oplossing van *alle* concrete moeilijkheden vooraf. De Heilige Schrift in plaats van zich aan de kritiek te onderwerpen, oordeelt zelf den mensch in al zijn gedachten en begeerten [18]).

Alle Christenen moeten dezen strijd van het gevangen geven der gedachten aanvaarden. De bezwaren, die overblijven „ook voor wie kinderlijk aan de Schrift zich onderwerpt" behoeven niet verbloemd te worden. „Er zijn cruces in de Schrift, die niet weg te cijferen zijn en die waarschijnlijk ook nooit zullen worden opgelost" [19]). Maar ze kunnen nooit het Schriftgeloof omverwerpen. „Jezus spreekt zalig degenen, die niet gezien en nochtans zullen geloofd hebben".

* *
*

In dit alles is natuurlijk allerminst een weergave bedoeld van de Schriftbeschouwing van Kuyper en Bavinck. Slechts blijkt uit het bovenstaande, met welke groote positiviteit ze over de Heilige Schrift hebben gesproken in een tijd, waarin de Schriftkritiek nog steeds haar zegetocht voortzette.

Tegenover de vivisectie, waarvan Kuyper sprak, hebben ze de belijdenis der Gereformeerde kerken ten volle aanvaard en gesproken van *het mysterie der Heilige Schrift,* dat haar Goddelijk gezag insloot [20]).

Het gaat in de Schriftbelijdenis niet om een aposteriori constateeren van een empirische feilloosheid, maar om Schriftgelóóf, om de bindende en vrijmakende kracht van het Woord Gods [21]). „Van de

---

[18]) Bavinck a.w., I, pag. 412.

[19]) Bavinck a.w., I, pag. 413.

[20]) Bavinck a.w., I, pag. 407: „Elke poging om haar van het mysterieus karakter van haar oorsprong, inhoud en kracht te ontdoen, is tot dusver geëindigd met het op te geven en de Schrift de Schrift te laten"; Kuyper. Het Werk van den Heiligen Geest, pag. 36.

[21]) Vgl. het antwoord van Bavinck op de beoordeeling van zijn Inaugureele door Snouck Hurgronje bij Dr V. Hepp. Dr Herman Bavinck, 1921, pag. 127 v.v. en Haitjema. Het Woord Gods in de moderne cultuur, pag. 104 v.v.

Schrift is er geen hooger appèl. Zij is de hoogste rechtbank. Geen macht of uitspraak staat boven haar".

* *
*

Het is bekend, dat de conflicten, die in onze eeuw in de Gereformeerde kerken over de Heilige Schrift zijn ontstaan in menig opzicht samenhangen met de gedachte van de *organische Schriftinspiratie,* die in het Gereformeerd-theologisch denken een voorname rol speelt. Het is daarom niet mogelijk deze gedachte ter zijde te laten. Maar, waar de nu te bespreken conflicten over de Heilige Schrift een plaats vonden in de Gereformeerde Kerken, die in haar belijdenis niet van een „organische inspiratie" melding maken, lijkt het ons juister om eerst die conflicten zelf nader onder oogen te zien om dan in het volgend hoofdstuk in verband met het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing nader te spreken over de vragen der organische Schriftinspiratie. Juist, waar de Gereformeerde Kerken allerlei beschouwingen over de Heilige Schrift beoordeeld hebben naar den maatstaf *der Gereformeerde belijdenis,* ligt hierin een richtlijn in verband met de vragen der organische inspiratie.

Het zijn drie conflicten, die in verband met het Schriftvraagstuk de Gereformeerde Kerken in spanning hebben gehouden. Ze zijn verbonden aan de namen van Ds J. B. Netelenbos (1920), Dr J. G. Geelkerken (1926) en Dr J. G. Ubbink (1933).

* *
*

A. Het conflict: Ds J. B. Netelenbos.

De bekende kwestie-Netelenbos kwam tot een beslissing op de Generale Synode van Leeuwarden in het jaar 1920. Ze begon reeds in het jaar 1917. Weliswaar stonden toen allerlei punten op den voorgrond, die niet *direct* het Schriftvraagstuk betroffen, maar het in latere behandeling centraal geworden Schriftvraagstuk werd toch ook toen reeds op den achtergrond zichtbaar.

Reeds bij den aanvang werd nl. aan Netelenbos de vraag gesteld, wat hij bedoelde met zijn spreken over „het onvoldoende, eenzijdige van de theorieën over het werk van Jezus Christus", om dan „positie te nemen in de Christuservaring der geloovigen". Mede, doordat men

bezwaar bleef maken tegen het positie-nemen in de Christuservaring [22]), kwam deze zaak op de classis-Middelburg, die als haar oordeel uitsprak, dat dit „positie-nemen in de Christuservaring" leidde tot voor de handhaving der geopenbaarde waarheid gevaarlijke consequenties en daarom beslist moest worden afgewezen" [23]).

Van belang voor ons onderwerp is de bespreking tusschen Netelenbos en een door de classis benoemde commissie, waarin de volgende punten aan de orde kwamen:

1. de ingeving der Heilige Schrift;
2. het recht der historische kritiek;
3. de grond van het geloof.
4. de z.g.n. Christuservaring.

Deze commissie sprak als haar oordeel uit, dat Netelenbos in zijn brochure: „De grond van ons geloof," waarvan de hoofdinhoud gedurende de bespreking nader was toegelicht, in zijn beschouwing over de Heilige Schrift gevoelens voorstond, „welke geacht moeten worden niet in overeenstemming te zijn met art. 4 en 5 van onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis" [24]).

De classis Middelburg heeft deze uitspraak aanvaard en ook later — na een protest van Ds Netelenbos — uitgesproken „dat hij metterdaad niet van alle boeken der Heilige Schrift erkent, dat zij bij zichzelf het bewijs hebben, dat zij van God zijn" en dus in strijd kwam met artikel 5 der belijdenis.

* *
*

Op welke gronden is genoemde commissie tot haar uitspraak gekomen? Van groot belang was reeds de bespreking van *de ingeving der Heilige Schrift.*

Hier droeg nl. Netelenbos de volgende gedachten voor [25]): „Ik sta op

---

22) Zie de Acta van de Generale Synode te Leeuwarden, pag. 106 v.v.; Netelenbos. Ben ik Gereformeerd? Een woord naar aanleiding van de tegen mij gevoerde kerkelijke procedure, 1920, pag. 9 v.v. Het verband met het Schriftvraagstuk komt ook hier ter sprake. Netelenbos schreef aan den kerkeraad te Middelburg, dat het niet zijn bedoeling was geweest, met het positie-nemen in de Christuservaring „de noodzakelijkheid der Heilige Schrift aan te tasten" (Ben ik Gereformeerd? pag. 9).

23) Acta 1920, pag. 107.

24) Rapport der Commissie, 12 Aug. 1919.

25) Een ook volgens Netelenbos objectieve weergave van het verhandelde.

het standpunt der organische inspiratie en neem aan, dat God de schrijvers der Heilige Schrift in hun gedachtengang leidde bij de teboekstelling van Gods Woord. Het moet niet zoo worden opgevat, dat God woord voor woord heeft ingegeven, hetwelk het standpunt is van hen, die de mechanische inspiratie voorstaan; gaan we op die lijn door, dan is er uitsluitend een Goddelijke factor in de H. Schrift en wordt de menschelijke factor ontkend. We moeten rekenen met het menschelijk onvolkomene in de H. Schrift en daarom onderscheiden tusschen haar wezen en haar uitwendige gestalte, tusschen de waarheid, die God heeft geopenbaard en de beelden en vormen, waarin de bijbelschrijvers die waarheid uitdrukken. Die beelden heeft God niet ingegeven, maar zijn inkleeding, die verband houdt met de eigenaardige persoonlijkheid van den profeet, het milieu, waarin hij leefde enz. Zoo is de inkleeding der gedachten Gods in het Oude Testament geheel Oostersch. De feiten van Genesis 2 en 3 neem ik aan nl., dat er een val geweest is door verleiding en de zonde uit de duivelenwereld in de menschheid is gekomen, maar dit feit wordt meegedeeld in Oostersche inkleeding d. i. in mythischen vorm" [26]).

Hiertegenover nu stelde de commissie, dat naar Gereformeerd belijden „niet alleen de gedachten, maar ook de woorden, niet alleen de inhoud, maar ook de vorm door God is ingegeven" en ze voegt er bovendien aan toe, dat h. i. Netelenbos een onjuiste voorstelling had van de organische inspiratie [27]).

* *
*

Het tweede belangrijke punt, dat ter sprake kwam, had betrekking op de historische kritiek. In de brochure „De grond van ons geloof" had Netelenbos geschreven: „Zoo [28]) de Schrift beschouwend, kan men alle recht laten wedervaren aan de individualiteit der bijbel-

---

[26]) Rapport der Classis-comm. Vgl.: Ben ik gereformeerd? pag. 20—26.

[27]) Dat dit inderdaad het geval is, blijkt m. i. duidelijk uit de volgende zinsnede: „Ik zeide mij te stellen op het standpunt der organische inspiratie en dus onderscheid te maken tusschen den inhoud der H. Schrift en haar vorm" (Ben ik Gereformeerd?, pag. 20).

[28]) Zoo, d.w.z. — aldus Netelenbos, a.w. pag. 27 — „niet als doel, maar als middel der heilsopenbaring." In „De grond van ons geloof" gaat er aan vooraf: „Maar evenzeer blijkt, dat het niet in de eerste plaats voor ons hart gaat om die Schrift, maar om de wezenlijkheden, die de Schrift in deze en andere woorden ons vertolkt" (pag. 6).

schrijvers, aan de inkleeding, die zij van de feiten der heilsgeschiedenis geven, staat of valt ons geloof niet met de resultaten der historische kritiek, die alleen dan bestreden moet worden, als ze ons de zekerheid van ons kindschap en de hope der heerlijkheid zou ondermijnen."

Bij de bespreking van dit onderwerp onderscheidde Netelenbos tusschen *geloovige* en *ongeloovige* kritiek. Alleen de eerste is volgens Netelenbos geoorloofd [29]), terwijl de commissie hier tegenover stelde, dat de z.g.n. historische kritiek *altijd* bestreden moest worden.

Wij mogen volgens haar nimmer vanuit het ongeloovig, maar evenmin vanuit het geloovig bewustzijn de Heilige Schrift aan kritiek onderwerpen. Het Woord Gods — de Heilige Schrift — is zelf kriticus over àl onze gedachten en overleggingen. Ook op grond hiervan wordt Netelenbos' standpunt tegenover de kritiek als in strijd met artikel 5 afgewezen.

* *
*

We kunnen thans de vraag stellen naar het eindoordeel der Generale Synode, die zich eveneens door een commissie liet rapporteeren. Het was deze commissie er om te doen weten, of Netelenbos' gevoelens „metterdaad met onze Gereformeerde belijdenisschriften in strijd zijn" [30]). In verband daarmee werd een 19-tal vragen geformuleerd, waaruit we het belangrijkste nader willen overwegen.

Zoo werd b.v. over de inspiratie de vraag gesteld, of zij zich alleen uitstrekt over de openbaring aan de profeten en apostelen, of dat ze ook geldt de opteekening en teboekstelling dezer openbaring. Of ze alleen geldt de religieuze en ethische waarheden, dan wel evenzeer de opteekening der historische feiten in de Schrift. Voorts, of de inspiratie principieel was onderscheiden van de leiding en verlichting des Heiligen Geestes in de geloovigen en of ze alleen den inhoud der Schrift, dan wel óók vorm en inkleeding betreft.

---

[29]) In de brochure: Ben ik Gereformeerd? heeft Netelenbos zich voor deze onderscheiding met nadruk op Bavinck beroepen, die geschreven had: „Historische kritiek der Schrift vindt daarom alleen in zooverre bij de gemeente tegenstand, als ze afbreuk doet aan deze divinitas der Schrift en daardoor het getuigenis van het kindschap, de hope der heerlijkheid, de zekerheid der zaligheid ondermijnt" (pag. 27). Men lette echter op de plaats, die de „divinitas der Schrift" in dit woord van Bavinck inneemt.

[30]) Zie Acta, pag. 115.

Inzake de historische kritiek werd de vraag gesteld, of aan haar vrij spel mag worden gelaten, als zij de Goddelijkheid der Schrift, de betrouwbaarheid der historische verhalen en de echtheid der profetie aantast.

Wanneer we Netelenbos' antwoord lezen, verstaan we, dat bij de commissie de hoop rees, dat een oplossing mogelijk zou zijn. Immers hij verklaarde artikel 4 en 5 te aanvaarden, de inspiratie ook te laten strekken over opteekening en teboekstelling der openbaring, nam voorts een principieel verschil aan tusschen inspiratie en illuminatie, achtte den vorm niet onverschillig en verklaarde aangaande de historische kritiek: „De historische critiek is voor mij ook veroordeeld, als zij de Goddelijkheid en betrouwbaarheid der Schrift aantast, omdat zij juist daardoor de zekerheid van ons kindschap en de hoop der heerlijkheid bij ons zou ondermijnen. Alleen dan acht ik haar geoorloofd — ik vind haar dan tevens noodzakelijk — als ze den historischen oorsprong der Schrift en haar deelen onderzoekt, haar menschelijk karakter en haar eindigen vorm".

* *
*

Het ingewikkeld karakter van deze procedure blijkt wel uit het feit, dat deze uitspraken bij de verdere behandeling gevolgd werden door andere uitlatingen, die van een gansch andere opvatting blijk gaven.

Van groote beteekenis voor de uitspraak der Synode was, dat Netelenbos den vorm en de inkleeding „wel beschouwt als door God gewild en staande onder Zijn providentieele leiding, maar niet rekent tot het geïnspireerde, zoodat deze vorm feilbaar is" [31]).

Zoo was b.v. in het paradijsverhaal te onderscheiden tusschen vorm en inhoud in dien zin, dat de vorm, de inkleeding mythisch geacht wordt. Het paradijs, de boomen, de slang en haar spreken en vervloeking „is voor hem geen historische werkelijkheid, doch Oostersche inkleeding".

Dat deze kwestie van vorm en inhoud door de commissie van groot belang werd geacht, blijkt wel uit de volgende vraag, die aan Netelenbos werd gesteld: „Als gij beweert, de gedachte is Goddelijk ge-

31) „Eveneens oordeelt Netelenbos in de geschiedenis van Bileam dat het spreken der ezelin Oostersche inkleeding is, terwijl hij ook het aangaande Jona verhaalde wonder niet als historische werkelijkheid opvat" (Acta, pag. 122).

inspireerd, maar de vorm en woorden niet, die zijn menschelijk, hoe kan ik dan door die menschelijke woorden tot de Goddelijke gedachte komen, want alle waarborg zou mij dan ontbreken? Hiermee bedoel ik niet, dat elk woord uit het verband gerukt Goddelijk geïnspireerd is: ik bedoel alleen, dat in de gedachte, die ik uitspreek, de vorm en inhoud niet mee te scheiden zijn, want dat ik niet anders de gedachte toonen kan dan in den vorm van de woorden. Is het voorbeeld van Christus, die in Mattheüs 22 : 32 en 42—45 aan de woorden gezag toekent, voor U geen beslissende autoriteit?" Op die vragen — aldus de commissie — is Netelenbos het antwoord schuldig gebleven.

* *
*

Langs dezen weg kwam de commissie tot de conclusie, dat Netelenbos' gevoelens in strijd kwamen met het Woord Gods en de Nederlandsche geloofsbelijdenis, omdat — gelet op zijn opvatting van Genesis 2 en 3 — „sommige gedeelten der Schrift niet gelijk ze ons zijn opgeteekend, aanvaard worden" en omdat hij „in zijn uitspraak, dat de H. Schrift wel in de gedachte, doch niet in den vorm onfeilbaar is, een tegenstelling maakt, welke de belijdenis niet kent."

Maar zijn gevoelens zijn ook duidelijk in strijd met het Woord Gods. Zoo b.v. inzake de onderscheiding tusschen vorm en inhoud, zijn opvatting van Genesis 3, van Bileam's ezelin, van het wonder van Jona enz.

De commissie spreekt — niet zonder terug te grijpen op Netelenbos' beschouwingen over de historische kritiek — dan ook uit, dat hij „meeningen voorstaat, die de autoriteit van het Woord Gods aantasten, waardoor de zekerheid des geloofs ten eenenmale ondermijnd wordt en de vastigheid der hope te loor gaat".

De conclusies der commissie werden door de Generale Synode met algemeene stemmen aanvaard.

* *
*

Wanneer we deze procedure in haar geheel overzien in het licht van de brochures „De grond van ons geloof" en „Ben ik Gereformeerd?", dan wordt ons duidelijk, dat hier inderdaad het gezag en de inspiratie der Heilige Schrift in het geding was. Want het door

Netelenbos ingenomen standpunt involveert onmiskenbaar het recht der historische kritiek ook al wordt deze kritiek met vele reserves omringd en in haar werkingssfeer begrensd door de onderscheiding tusschen geloovige en ongeloovige kritiek en tusschen vorm en inhoud der Heilige Schrift.

Door de veroordeeling van zijn standpunt keerden de Gereformeerde Kerken allerminst terug tot een *mechanische* Schriftbeschouwing. Maar ze hebben wel geweigerd de beschouwingen over het verschil tusschen mechanische en organische inspiratie onlosmakelijk te verbinden met het recht der historische kritiek.

Zij hebben terecht in haar uitspraak in de procedure-Netelenbos gezien, dat de beschouwingen over mechanische en organische inspiratie het *karakter,* den *aard* der inspiratie raakten in verband met de plaats en de functie, die de mensch innam in de Goddelijke daad der inspiratie, maar niet de inspiratie der *gansche* Schrift zelf dubieus mochten stellen.

Deze gedachte was tusschen de Gereformeerde Kerken en Ds Netelenbos in het geding.

Uit de aanvaarding van het recht der historische kritiek bleek de invloed, die uitging van de suggestie van „de" wetenschap, zooals we die in het hoofdstuk over de motieven der Schriftkritiek als één der motieven hebben aangewezen.

Dat wil niet zeggen, dat er bij Netelenbos van een bewust rationalistisch stellen van „de wetenschap" tegenover het gezag van het geschreven Woord Gods sprake was, maar dat in zijn beschouwingen aan de wetenschap een plaats werd gegeven, die haar niet toekwam, valt niet te ontkennen.

Toch speelt blijkens Netelenbos' verschillende publicaties het tweede motief vanuit de relatie tusschen den geloovige en de Openbaring Gods een belangrijker rol, zooals blijkt uit zijn beschouwingen over de Christuservaring en den grond des geloofs. Dit motief heeft — zooals zoo dikwijls het geval is — zijn houding tegenover de historische kritiek niet weinig beïnvloed.

De Gereformeerde Kerken hebben tegenover de werking dezer motieven het volstrekte normkarakter der Heilige Schrift beleden, elk dualisme als strijdig met het gezag der Schrift afgewezen en daarmee het isolement aanvaard.

Het isolement: dat wil niet zeggen: een zich in conservatisme iso-

leeren ten opzichte van de wetenschap en van den levenden „stroom" der kerk, maar een zich vrijmaken van die motieven, die met het gezag der Heilige Schrift niet in overeenstemming zijn.

* *
*

B. Het conflict: Dr J. G. Geelkerken.

Wanneer we thans in de tweede plaats gaan letten op de procedure-Geelkerken, zou de vraag kunnen rijzen, of het in dit geding wel ging om het volstrekte gezag der Heilige Schrift en om haar onfeilbaarheid. Want dat gezag werd immers door Dr Geelkerken niet betwijfeld. Hij stelde nl. zijn Schriftbeschouwing niet alleen tegenover die der modernen, maar eveneens tegenover die der ethische theologie met deze woorden: „Daarentegen erkent nu de Gereformeerde Theologie en belijdenis niet alleen een algemeene en een bijzondere Openbaring, maar bepaaldelijk ook een Schriftopenbaring. De Bijbel is het Woord Gods d. w. z. de met absoluut gezag tot ons komende onfeilbare, door den Heiligen Geest geïnspireerde, geïnscriptureerde bizondere Godsopenbaring. Deze Gereformeerde Schriftbeschouwing is ook de mijne" [32]).

Toch mag men natuurlijk op grond hiervan nog niet zeggen, dat het apriori is uitgesloten, dat het in de kwestie-Geelkerken ging om het gezag der H. Schrift. Want de vraag is, of niet een standpunt werd ingenomen, dat *metterdaad* met dit gezag in strijd kwam.

* *
*

Reeds in de procedure-Netelenbos zagen we, dat ook hij de artikelen 4 en 5 aanvaardde, maar toch een zoodanige interpretatie gaf, dat zijn standpunt met deze belijdenis in strijd kwam [33]).

---

[32]) Dr J. G. Geelkerken. Mijn antwoord aan de Synode. Mechanische binding of organische vrijheid inzake Schriftbeschouwing, 1926, pag. 14. Vergelijk ook: „Ik stem ten volle in met wat onze kerken belijden in artikel 4 en 5 onzer Geloofsbelijdenis aangaande de Heilige Schrift en reken mitsdien ook Genesis 1, 2 en 3 naar inhoud en vorm, in alles te behooren tot „al de Schrift... van God ingegeven" " in: Vragen mij voorgelegd door de classis Amsterdam der Gereformeerde Kerken en mijn antwoord daarop.

[33]) Vgl. Dr Geelkerken. Oude vragen en een nieuw antwoord. De classis Amsterdam nogmaals te woord gestaan, pag. 7, waar hij spreekt over art. 5 en

Wanneer de Gereformeerde Kerken voor deze mogelijkheid geen oog hadden, zouden zij vervallen zijn in een formalistische Schriftbeschouwing en de belijdenis van de Schrift als Gods Woord principieel hebben losgemaakt van de concrete, geloovige aanvaarding van de Schrift in al haar deelen [34]).

* *
*

Dat het in ieder geval ook volgens Geelkerken ging om de Schriftbeschouwing, blijkt duidelijk uit den ondertitel van een zijner brochures: Mechanische binding of organische vrijheid inzake Schriftbeschouwing.

Men kan hier reeds de vraag stellen, of in dit alternatief inderdaad de kern van de kwestie wordt geraakt, omdat toch ook van „organische binding" kan worden gesproken. Maar in ieder geval bleek ook voor het besef van Dr Geelkerken het Schriftvraagstuk op ernstige wijze in het geding.

* *
*

Om deze procedure als phase in de geschiedenis der Gereformeerde Kerken goed te verstaan, moeten we eerst nagaan, wat Dr Geelkerken onder „organische vrijheid" in de Schriftbeschouwing verstaat.

Wanneer dit duidelijk is geworden, kan de vraag worden gesteld, of het standpunt, dat de Gereformeerde Kerken tegenover hem hebben ingenomen, symptoom is van een diep verval m.n. van een „mechanische binding", dan wel moet worden gezien als een terecht volharden in een bewust aanvaard isolement.

* *
*

Dr Geelkerken is van meening, dat er binnen den Gereformeerden kring inzake de Schriftbeschouwing een niet onbelangrijk verschil van opvatting bestaat. Er is nl. behalve de echte, zuiver-Gereformeerde Schriftbeschouwing ook nog een andere, die het zich gemakkelijk maakt door zich vast te klampen aan de letter der Schrift en

---

dan opmerkt: „Doch met geen mogelijkheid kan daaruit worden afgeleid noch wat de H. S. metterdaad als feit bericht, noch hoe bepaalde mededeelingen dier Schrift moeten worden uitgelegd".

[34]) Vgl. de „Open Brief" van de buitengewone Generale Synode te Assen aan de Geref. Kerken in Nederland, pag. 24 en 34.

„na vrijwel iedere mededeeling dier Schrift „letterlijk" te hebben genomen, daaruit vervolgens op zuiver rationalistische wijze, scholastisch deduceert" [35]).

Zulk een Schriftbeschouwing is zuiver mechanisch en... onder de discipelen van Kuyper en Bavinck is er z. i. meer dan één, die wèl verklaart de organische Schriftbeschouwing te zijn toegedaan, maar practisch, in de uitwerking van de details, toch weer in de mechanische opvatting terugvalt.

In verband hiermee tracht hij aan te toonen, dat het geding over Genesis 3 ten nauwste samenhing met de vraag, of men uit wilde gaan van een mechanische dan wel van een organische Schriftbeschouwing.

De organische beschouwing wordt in de eerste plaats gekenmerkt door het uitgaan van het gehéél, ook als het een onderdeel van de Schrift betreft. Er is niet maar een werking van onderdeel tot onderdeel, zoodat het b.v. mogelijk zou zijn, dat door niet-letterlijke interpretatie van het éene detail na het andere tenslotte héél het historisch verhaal z'n karakter zou gaan verliezen, maar er gaat „allereerst en allermeest van het gehéél der Schrift saambindende invloed uit op de deelen, van het historisch karakter van een verhaal een dergelijke, saambindende invloed op de onderdeelen, van de centrale heilsfeiten op de peripherie der Schrift" [36]).

In dit licht gezien, staat b.v. het feit van den zondeval vast vanuit heel de Schrift. De val staat niet vast, omdat al de details van Genesis 3 letterlijk worden genomen maar „ondanks de mogelijkheid, dat voortgaande studie zou kunnen leiden tot niet-letterlijke opvatting van onderdeelen, die naar de gangbare voorstelling letterlijk zijn te nemen, staat het historisch karakter van dit hoofdstuk vast, door het geheel der Schriftopenbaring, op grond van andere getuigenissen daaromtrent elders in de Heilige Schrift (b.v. Romeinen 5), door de perspicuitas van het verhaal zelf en ten slotte door den zin, die heel dit verhaal in het corpus der Schrift blijkt te hebben naar het getuigenis des Geestes" [37]).

Op grond van deze *organische* visie kan dus volgens Dr Geelkerken wel alles, wat Genesis 3 meedeelt, voor ons vaststaan, maar kan er

[35]) Geelkerken. Mijn antwoord aan de Synode, pag. 14 v.v.
[36]) Geelkerken a.w., pag. 24.
[37]) Geelkerken a.w., pag. 25.

verschil bestaan over allerlei *details*. Maar ... dit verschil brengt dan *niet* meer met zich mee een op grond daarvan noodzakelijk in twijfel trekken van de dogmatische waarheden van schepping, staat der rechtheid, Satanische verzoeking, overtreding van het „gebod des levens", Goddelijken vloek, verdrijving uit het paradijs. Slechts een *mechanische* beschouwing ziet zich voor zulke consequenties geplaatst.

* *
*

In de tweede plaats is het een consequentie van de organische Schriftbeschouwing, dat men de historia revelationis niet meer ziet als „geschiedenis in den gewonen zin des woords".

Het historiebegrip der Heilige Schrift is een geheel ander dan het „profane". Men kan hier niet oordeelen naar den maatstaf van een profane geschiedenis, want de historiographie der Schrift kiest een eigen richting en volgt een eigen doel. En omdat nu de Schrift als het Woord Gods een *eigen* historiebegrip met zich meebrengt, is men bij het verstaan der Schrift niet klaar, als men opereert met begrippen als „zuiver" en „strikt-historisch" en „historie in eigenlijken zin". En wanneer „het nadruk leggen op de strikt-historische beteekenis der in geding zijnde elementen van het Schriftverhaal" een uitvloeisel zou zijn van een andere dan een organische visie, dan zou dit blijk geven van een inzicht in de Schrift, dat Dr Geelkerken meent te moeten verwerpen [38]).

* *
*

In de derde plaats wil de organische Schriftbeschouwing, zonder in het minst te kort te doen aan den Goddelijken factor bij de graphische inspiratie, evenzeer ten volle recht laten wedervaren aan den menschelijken factor [39]).

Op grond hiervan opent de Gereformeerde Schriftbeschouwing de mogelijkheid om ten volle rekening te houden met het feit, dat b.v. het Oude Testament is geschreven door en voor Oosterlingen [40]) en

---

[38]) Geelkerken a.w., pag. 29. Vgl.: „Kan een toestand als de staat der rechtheid „strikt-historisch" worden genoemd? M.a. w. beantwoordt hij aan ons historie-begrip? Of gaat hij er boven uit? (29).

[39]) Geelkerken a.w., pag. 29.

[40]) Geelkerken a.w., pag. 29.

dat Israël niet mag worden losgemaakt van de hem omringende kultuurwereld.

Wanneer we met deze waarheid ernst maken, verliest de probleemstelling in enkele door de synode aan Dr Geelkerken gestelde vragen allen zin [41]).

De synode had nl. de vraag gesteld, of hij bedoelde te zeggen:

1. dat de inhoud van het verhaal, dat in Gen. 1—3 ons wordt geboden, onder den invloed staat van de omstandigheden, waarin de opsteller van dat verhaal leefde?

2. dat dus de verhaalde gebeurtenissen niet historisch getrouw zijn medegedeeld?

Het „dus" in vraag 2 volgt naar Dr Geelkerken's meening in 't geheel niet uit vraag 1. Want het gebruik maken van voorstellingen, die den bijbelschrijver als „kind van zijn tijd" eigen zijn, waardoor het geschrevene voor den lezer bevattelijk wordt, heeft z. i. met de vraag naar historische trouw niets te maken. De nieuwe kennis van de oud-Oostersche wereld gaat buiten de vraag: realiteit of niet? geheel om. Dit laatste is een zaak van gelóóf.

Op grond van al deze consequenties, die uit de organische Schriftbeschouwing voortvloeien, meent Dr Geelkerken nu, dat het voor de Synode *onmogelijk* is hem te verdenken van het aantasten van het volstrekte Schriftgezag. Een dergelijke beschuldiging zou alleen denkbaar zijn bij een *mechanische* opvatting, die uitgaat van een *profaan* historiebegrip en aan den *menschelijken* factor bij de graphische inspiratie niet genoegzaam recht laat wedervaren.

* *
*

In dit licht moet nu ook het speciale geding over de bijzonderheden van Genesis 3 worden bezien.

Geelkerken wil Genesis 3 aanvaarden als het Woord Gods, geïnspireerd door den Heiligen Geest en wil dienovereenkomstig ook de feiten, die God ons in Genesis 3 mededeelt als feiten aanvaarden.

---

41) Deze vragen werden gesteld naar aanleiding van een uitspraak van Dr Geelkerken in: „Op weg naar de Synode", pag. 45, waarin we lezen: „dat een organische Schriftinspiratie ons het in Gen. 1—3 verhaalde moet doen zien in relatie met den tijd en het milieu, waarin deze Schriftgedeelten althans zijn teboekgesteld."

Hij wil b.v. niet op grond van een rationalistisch betoog tot de conclusie komen, dat allerlei meegedeelde feiten niet *kunnen* hebben plaatsgehad. Wie dat zou doen, zou het gezag van het Woord Gods inderdaad aanranden. Maar het gaat z. i. in het onderhavige geval *niet* om een al- of niet aanvaarden van bepaalde feiten, maar om de totaal andere vraag: „hoe de mededeelingen van Genesis 1—3 in hun zin zijn te verstaan" [42]).

Niet het *feit* van den zondeval was in het geding — in de bekende preekcoupure werd immers uitgesproken, dat dit feit vaststond [43]) — en de vraag was dus volkomen ten onrechte gesteld: of Dr Geelkerken van meening was, dat er verschil van inzicht kon bestaan over de vraag: historie of historische inkleeding.

Er was geen sprake van, dat Dr Geelkerken Genesis 1—3 wilde zien als een mededeeling „van ideeën of subjectieve zielservaringen of iets dergelijks in den vorm van een verhaal zonder historische realiteit" [44]). Neen hij wil juist, wat de Schrift als „geschied" mededeelt, tenvolle als zoodanig aanvaarden [45]).

Maar daarmee is de vraag toch niet afgesneden, hoe bepaalde mededeelingen in haar zin dienen te worden verstaan? [46])

Daartoe moeten we den weg der *exegese* inslaan. De theologische wetenschap en dan met name de exegese heeft hier een eigen roeping. Ze is als geloovige wetenschap alleen aan Gods Woord gebonden, maar heeft toch óók ten volle rekening te houden „met de gegevens van het wetenschappelijke onderzoek" [47]).

Weliswaar sprak Geelkerken uit zelf geen bepaalde exegese van de bizonderheden van Genesis 3 te willen voordragen [48]), maar hij

---

[42]) Geelkerken. Oude vragen en een nieuw antwoord, pag. 8.

[43]) „Vast staat, dat wij in Genesis 3 de goddelijke bekendmaking hebben van een historisch feit, het feit van den zondeval".

[44]) Geelkerken. Oude Vragen en een nieuw antwoord, pag. 9.

[45]) Geelkerken a.w., pag. 10.

[46]) Geelkerken a.w., pag. 11. Vgl. ook Geelkerken: Nadere mededeelingen inzake mijn kerkelijk geding, pag. 14, waar we lezen, dat hij „geenszins omtrent dit hoofdstuk een allegorische, noch een symbolische noch een mythologische opvatting voorstond". Vgl. ook pag. 22.

[47]) Geelkerken. Oude vragen en een nieuw antwoord, pag. 11.

[48]) Vgl. Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 44: „Ik ben geen Oud-Testamenticus en het ligt niet binnen mijn bevoegdheid om ook maar omtrent een onderdeel van Genesis 1—3 een andere exegese dan de gangbare, traditioneele met gezag voor te stellen". Even verder: „Doch ik gaf geen eigen exegese van Genesis 1—3. Ik heb er dan ook geen."

wilde toch met klem wijzen op de onmogelijkheid om apriori een andere opvatting dan de gangbare als strijdig met het gezag der Heilige Schrift te disqualificeeren.

* *
*

Wanneer we na dit overzicht de vraag stellen, wat toch de grondkwestie was in het conflict-Geelkerken, dan moeten we er in de eerste plaats op wijzen, dat het niet ging om de brandende vraag der Nieuw-Protestantsche theologie, of niet het (cor)relatie-motief een rol moet spelen in de bepaling van den omvang en den aard van het gezag der Schrift. Zooals we zagen, wilde Geelkerken aan de inspiratie der *gansche* Schrift geen grenzen stellen en heeft hij deze belijdenis in alle stadia van zijn procedure telkens herhaald met het verzoek om op deze ondubbelzinnige verklaring het „incident" te sluiten.

Dat desniettemin een conflict ontstond, hing ten nauwste samen met een andere zaak, die door Geelkerken in het geding werd gebracht nl. die der *wetenschap*. Uit al zijn beschouwingen blijkt, dat deze zaak voor hem van groote beteekenis is. Hij spreekt zelfs in dit verband over den achtergrond van zijn procedure: „of de vrijheid van exegese en de mogelijkheid van voortgaand wetenschappelijk onderzoek binnen onze kerken gehandhaafd zullen blijven of niet" [49]). Er zijn — aldus Geelkerken — toch allerlei „nieuwere, wetenschappelijke onderzoekingen, ook juist van geloovige geleerden, die ons voortdurend „nieuw en meerder licht gaan schenken omtrent allerlei Schriftgegevens, waarbij wij nog groote moeilijkheden hebben wat hun uitlegging betreft" [50]).

Zoo heeft Geelkerken ergens gesproken over „het licht, dat nieuwe kennis van de oud-Oostersche wereld op het Oude Testament, ook op de z.g.n. „Oer-geschiedenis", welke in Genesis 1—10 is vervat, geworpen heeft" [51]). Ieder „wie dan ook, die zelfs maar iets weet" van dat licht, zal z. i. „genezen zijn van den waan, alsof wij b.v. in het verhaal van schepping en zondeval gelijk Gen. 1—3 ons dit brengt, zoo ongeveer hetzelfde voor ons hebben als de beschrijving door een onzer tijdgenooten van een gebeurtenis, die zich nog dezer dagen

[49]) Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 45.
[50]) Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 45.
[51]) Geelkerken. Oude vragen en een nieuw antwoord, pag. 11.

voor onze oogen afspeelde, zoodat het heelemaal niet moeilijk zou zijn zich precies voor te stellen, hoe alles zich daarbij heeft toegedragen".

Hier gaat het dus in verband met de exegese van het paradijsverhaal om den invloed, dien de wetenschap hierop zou kunnen oefenen. We staan hier dus voor hetzelfde probleem, dat we in de *Roomsche* theologie aantroffen: de inspiratie der gansche Schrift wordt aanvaard, maar om den *zin* van een bepaald Schriftgedeelte te leeren kennen, kan de wetenschap een taak te vervullen hebben.

Het ligt voor de hand, dat ook in het conflict-Geelkerken — evenals in de Roomsche kerk en theologie — alles aankwam op de vraag, wat we onder deze „wetenschap" hebben te verstaan.

Er zijn slechts twee mogelijkheden: een neutrale en een geloovige wetenschap. Het is uit Geelkerkens beschouwingen zonder meer duidelijk, dat hij er niet aan denkt aan een neutrale wetenschap het laatste oordeel te laten en dus in z'n Schriftbelijdenis van haar afhankelijk te worden. Integendeel: hij spreekt over wetenschappelijke onderzoekingen „ook juist van geloovige geleerden" [52]), maar dan vooral ook van „geloovig-wetenschappelijk Schriftonderzoek" [53]).

Zal deze aanduiding „geloovig-wetenschappelijk Schrift-onderzoek" haar vollen zin behouden, dan ligt daar in opgesloten, dat het gaat om een *aan de Heilige Schrift gebonden wetenschap*. Dan is hier dus niet in het geding een neutrale wetenschap, die tot allerlei „resultaten" komt en die dan een instantie zou gaan vormen tegen de letterlijke opvatting van een bepaald Schriftgedeelte. Wie deze verhouding tusschen Schrift en wetenschap eenmaal heeft aanvaard, doet maar beter direct de gansche Schrift aan de kritiek over te geven. Dezen kant wil Dr Geelkerken dan ook niet op. Hij wil gelóóvige, gebònden wetenschap en van dááruit bestaat dan de mogelijkheid om ook inzake de mededeelingen van Genesis 1—3 te komen tot een andere dan de „gangbaar-letterlijke" opvatting. Meer dan *deze* mogelijkheid openlaten wil hij niet. Maar minder evenmin, omdat hiermee het *recht* van het geloovig-wetenschappelijk onderzoek op het spel staat.

In deze beschouwingen van Dr Geelkerken wordt o. i. een belang-

---

[52]) Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 45.
[53]) Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 40.

rijk punt verwaarloosd. Wanneer hij n.l. spreekt van geloovig wetenschappelijk onderzoek, dan wordt niet genoegzaam gezien de beteekenis van deze geloovige — Schriftgeloovige — binding der wetenschap. Wanneer „geloovige" wetenschap inderdaad inhoudt — wat ze alleen inhouden kàn — aan de Schrift gebonden wetenschap, dan moet hierdoor eens voor altijd worden uitgesloten de mogelijkheid, dat ooit eenig resultaat der opzichzelf staande wetenschap een instantie zal kunnen vormen om van den letterlijken zin van een bepaald Schriftgedeelte af te wijken.

Wie dezen weg inslaat, heeft principieel de mogelijkheid van een conflict tusschen Schriftgezag en wetenschap reeds toegestemd, of althans aan de wetenschap de prioriteit in de afbakening der grenzen toegekend en aan „de wetenschap" het karakter gegeven van „een zekere objectieve macht, die met onfeilbare gewisheid uitmaakt, hoe de werkelijkheid in haar samenhang is" [54]).

Nu hebben we er op gewezen, dat Geelkerken een *neutrale* wetenschap verwerpt, maar de wijze, waarop hij in het conflict van 1926 de wetenschap in het geding brengt, is met een consequente verwerping van deze neutrale wetenschap in strijd.

We denken hier m. n. aan het beroep op de nieuwe kennis en het nieuwe licht van de Oud-Oostersche wereld. Door de Synode is dit beroep op de resultaten der wetenschap een *„schijnbaar* wetenschappelijk argument" genoemd [55]). Zij wees er terecht op: „Dr Geelkerken heeft noch in zijn geschriften, noch in de mondelinge toelichting van zijn standpunt ter Synode aangewezen, wat het licht is, dat door de nieuwe kennis van de oud-Oostersche wereld op Gen. 2 en 3 geworpen wordt" [56]).

Door dit verweer der Synode raakte zij *het* zwakke punt van Geelkerken's *methode* aan.

Lòs van *concrete,* wetenschappelijke resultaten werd de mogelijkheid van afwijking van den letterlijken zin van een Schriftgedeelte gesteld.

In deze *methode* ligt implicite een erkenning van de prioriteit van wetenschappelijke resultaten ten opzichte van de Heilige Schrift.

Een dergelijke methode verwart de zuivere verhouding tusschen

---

[54]) Dr G. Ch. Aalders. Schriftgezag en Wetenschap, 1932, pag. 19.

[55]) Open Brief van de Buitengewone Gen. Synode te Assen, pag. 19.

[56]) Open Brief, pag. 19. Vgl. Dr G. Ch. Aalders. De exegese van Gen. 2 en 3 en de beslissing der Synode van Assen, pag. 10—11.

Schriftgezag en wetenschap en is met den aard van het gezag der Schrift in strijd.

Daarmee willen we allerminst de groote beteekenis van de geloovige wetenschap ontkennen, maar we zijn van meening, dat Geelkerken deze wetenschap verzelfstandigt ten opzichte van de Schrift en daaruit is wellicht te verklaren, dat hij elders spreekt van wetenschappelijke onderzoekingen „ook juist van *geloovige* geleerden" [57]).

In het onderhavige geding kan het echter niet gaan om het wetenschappelijk onderzoek van „geloovige geleerden", maar om geloovige, aan het gezag der Schrift gebonden wetenschap.

En in die wetenschap kan het nooit gaan om een *beslissing* van de zijde der wetenschappelijke resultaten, maar om een beslissing van de Heilige Schrift zèlf.

Het is zeker niet onmogelijk, dat de ontwikkeling der wetenschap tot resultaten komt, die voor ons „aanleiding" zijn opnieuw te vragen naar den *zin* van een bepaald Schriftgedeelte. Hierin ligt in geen enkel opzicht een miskenning van het volstrekte gezag der Heilige Schrift [58]).

Want nimmer zal dat hernieuwde vragen naar den zin der Schrift tot een conclusie mogen leiden, die niet *uit de Schrift zelf* kan opkomen. Alleen zoo is een zuivere verhouding tusschen Schriftgezag en wetenschap mogelijk.

Maar dan voelt ieder, dat het onmogelijk is ten opzichte van een concreet Schriftgedeelte op grond van *eventueele* resultaten reeds apriori den letterlijken zin disputabel te stellen. Deze methode is daarom volstrekt ongeoorloofd, omdat alleen in de samenstemming van Schrift en geloovige wetenschap en *nimmer* in de wetenschap als

---

[57]) Geelkerken. Op weg naar de Synode, pag. 45.

[58]) Waardevolle opmerkingen hierover bij Dr K. Schilder. Een hoornstoot tegen Assen? 1928, pag. 44. Schilder wijst er hier op, dat principieel alleen dan aan de Schrift recht gedaan wordt, als o. a. vaststaat:

1. dat geen enkele voorstelling ingang vindt in ons geloovig denken, tenzij dan, dat men in gemoede meent aan de Schrift deze te mogen ontleenen, of ze met de Schrift te kunnen verbinden;

2. dat wetenschappelijke onderzoekingen, die buiten de Schrift omgaan, nooit een *bindende* maatstaf voor ons geloovig denken zijn (aanleiding kunnen, mogen en moeten ze zelfs altijd zijn voor nadere toetsing van ons inzicht, omdat wij ons kunnen vergist hebben in onze bewering: dit zegt de Schrift); maar *maatstaf* mogen ze nooit zijn; zoodat, wanneer het *zeker* is: dit en dat is door de Schrift geleerd, geen enkele wetenschap zich ooit als rechter over de Schrift stellen mag.

geïsoleerde grootheid met allerlei resultaten het uitgangspunt der redeneering kan liggen.

Het is in geen enkel opzicht „Consequenz-macherei", wanneer we wijzen op de gevolgen dezer methode, wanneer ze op geheel de Schrift wordt toegepast.

Want deze consequenties liggen in deze methode noodzakelijk opgesloten. Hier is door Dr Geelkerken een conflict in het leven geroepen, waarin hij van meening was, dat het ging om de handhaving van het vrije wetenschappelijke onderzoek [59]). Maar hij zag niet, dat zijn eigen methode een *binding* inhield aan een „vreemde" autoriteit nl. die der „wetenschap".

* *
*

Daarom was de verwerping van de zienswijze van Dr Geelkerken door de Synode ook allerminst een disqualificatie van de „geloovige wetenschap" en de Synode heeft dit dan ook duidelijk uitgesproken, toen ze aan Dr Geelkerken verzekerde „dat zij op de wettige vrijheid der wetenschap, mits gebonden aan Gods Woord, allerminst wil afdingen" [60]).

Volgens Geelkerken werd echter door de positieve uitspraak der Synode over Genesis 2 en 3 dit vrije wetenschappelijk onderzoek, althans voor *dit* gedeelte der Heilige Schrift ongeoorloofd verklaard en was het z. i. voor ieder Gereformeerde ten eenenmale onmogelijk hiermee in te stemmen.

Dat deze weergave van het standpunt der Synode niet met de feiten in overeenstemming is, blijkt onweersprekelijk uit de Acta en den Open Brief. Het was haar niet te doen om het *onttrekken* van een bepaald Schriftgedeelte aan het geloovig wetenschappelijk onderzoek. Integendeel: zij sprak zelfs met nadruk uit, dat haar uitspraak altijd appellabel bleef aan het Woord Gods [61]).

Maar zij weigerde een methode van Schriftuitlegging te aanvaarden, die de belijdenis van het volstrekte gezag van de Heilige Schrift

59) Zie vooral Geelkerken: Mijn antwoord aan de Synode, pag. 16—21.

60) Open Brief, pag. 25.

61) Open Brief, pag. 17. Vgl.: „En indien op grond van Gods Woord zou worden aangetoond, dat deze uitspraak onjuist is, moet en zal de Synode haar terugnemen", (pag. 17). Vgl. het Rapport inzake het bezwaarschrift van ds S. P. Vermeer. Acta der Voortgezette Buitengew. Gen. Syn. Bijlage XIV en Prof. L. Lindeboom: Acta der buitengew. Syn. te Assen. Bijlage I, pag. 1—2.

weliswaar vooropstelde, maar vervolgens de gegevens der Heilige Schrift in een afhankelijkheidsverhouding tot de wetenschap stelde. Daartegenover sprak zij van de klaarblijkelijkheid der openbaring en waakte tegen het gevaar, dat Artikel 4 en 5 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis zouden worden geabstraheerd aan de daadwerkelijke onderwerping aan de Heilige Schrift in haar betrouwbare mededeelingen over paradijs en val.

Meer dan eens heeft men in verband met de synode van Assen gemeend een parallel te moeten trekken tusschen Rome en Assen. Men meende dan, dat ook in Assen de wetenschap aan banden werd gelegd en het gezag der kerk was gaan heerschen over de wetenschap. Maar deze paralleliseering ontwijkt het cardinale punt. Het standpunt van de Synode was allerminst een laten domineeren van het gezag der Kerk boven het gezag der Schrift en de wetenschap van de Heilige Schrift, maar in de handhaving van de Schriftbelijdenis het openhouden van den weg der Schrift in kerk èn wetenschap beide.

Juist het standpunt, dat de belijdenis van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift vooropstelt, maar binnen dezen cirkel een methode toelaat, die de wetenschap laat praedomineeren over den klaarblijkelijken zin der Schriftgegevens, is het gevaar geweest, dat — zooals we in een vorig hoofdstuk hebben gezien — in de Roomsche kerk telkens weer nieuwe spanningen opriep.

* *
*

In het bovenstaande wordt niet ontkend, dat Dr Geelkerken en zij, die zijn standpunt deelden, niet getracht hebben voor hun standpunt Schriftuurlijke gronden aan te voeren. Dit is inderdaad geschied en de Synode heeft zich van dit feit van het begin af ten volle rekenschap gegeven. In het rapport van de dogmatische commissie wordt in de bespreking van Geelkerken's argumenten achtereenvolgens gesproken over de vrijheid der exegese [62]) en de resultaten der wetenschap [63]), maar dan tenslotte nog over „het naar onze meening belangrijkste argument, door Dr G. voor zijn standpunt aangevoerd" nl. het beroep „op het bijzondere hooge karakter der paradijsbedeeling en van de

---

[62]) Acta der Buitengewone Generale Synode 1926. Bijlage XVI, pag. 49.
[63]) Acta der Buitengewone Generale Synode 1926. Bijlage XVI, pag. 51.

ons in het paradijsverhaal beschreven zaken en feiten" [64]). In het rapport wordt zelfs uitgesproken, dat men hier tot op zekere hoogte kon spreken van een poging om het vindiceeren van de mogelijkheid eener „andere opvatting" „op de Schrift zelve te gronden".

Daarin ligt de erkenning opgesloten, dat het niet de *bedoeling* was op louter wetenschappelijke gronden bezwaar te maken tegen den klaarblijkelijken zin van het Schriftverhaal. Het streven om het ingenomen standpunt met Schriftuurlijke gronden te steunen werd met nadruk geconstateerd.

Maar tegelijkertijd heeft de Synode geweigerd om met het *feit* van dit beroep genoegen te nemen. Zij heeft gezien, dat ook in dit (ernstig gemeende) beroep voor de mogelijkheid moest worden gewaakt, dat in den vorm van een beroep op de Schrift zich toch een omkeering van de verhouding tusschen Schriftgezag en wetenschap zou manifesteeren en op dien grond de aangevoerde gronden één voor één getoetst.

Deze visie op de belijdenis der Heilige Schrift heeft niets meer te maken met het Roomsche standpunt inzake het Kerkgezag.

Integendeel: in dezen weg wordt de belijdenis van de onfeilbaarheid der Schrift ten volle als een niet-formalistische, inhoudvolle belijdenis gehandhaafd en weerstand geboden tegen elken vorm van dualisme, dat deze belijdenis van het telkens opnieuw zich zelf doen gelden der Heilige Schrift losmaakt.

Dit is de achtergrond van de discussies over de klaarblijkelijkheid der Openbaring. Er is in de dagen van het geding Dr Geelkerken meermalen — niet zonder ironie — over het beroep op de klaarblijkelijkheid der Openbaring gesproken en geschreven. Daarin lag de miskenning van het feit, dat in dit beroep de keerzijde ligt van het *anti-formalisme* en de miskenning van het acute gevaar van alle Nieuw-protestantsche theologie, dat ze het gezag der Schriftopenbaring ten offer laat vallen aan de triumf der subjectiviteit.

* *
*

Wie den strijd over de Heilige Schrift rondom de procedure-Geelkerken bestudeert, zou oppervlakkig wellicht den indruk kunnen

---

[64]) Acta der Buitengewone Generale Synode 1926. Bijlage XVI, pag. 52. Vgl. ook het rapport inzake het gravamen van Dr N. D. v. Leeuwen. Acta der Voortgez. Gen. Syn. te Assen. Bijlage LXX, pag. 88 v.v. over „de Schriftuurlijke gronden, die Dr v. Leeuwen meent te kunnen aanvoeren."

krijgen, dat het een strijd geweest is, die op een „zijweg" van de kerk is gevoerd en voor veler besef in binnen- en buitenland is deze strijd dan ook niet „groot" geweest [65]). Maar wie den „grooten" strijd van de laatste honderd jaren over het gezag der Heilige Schrift vanuit de belijdenis der Heilige Schrift beziet, kan met dit oordeel niet instemmen.

Hij zal in de begrenzing van den strijd op bepaalde punten juist een concretiseering zien van het probleem, dat de kerk op den „hoofdweg" steeds weer moest bezighouden.

C. Het conflict: Dr J. G. Ubbink.

We willen tenslotte nog handelen over de derde procedure, waarin opnieuw het Schriftgezag in het middelpunt stond.

In een uitvoerig werk gaf Dr Ubbink in 1931 rekenschap van zijn gevoelens over Schrift en Kerk [66]).

In de Inleiding brengt hij zijn beschouwingen in nauw verband met den synodalen arbeid der Gereformeerde kerken inzake den uitbouw der belijdenis. In het jaar 1920 had nl. de Synode van Leeuwarden een commissie benoemd om de vragen te onderzoeken, die hiermee samenhingen. Dr Ubbink wil den gang van dit onderzoek teekenen en voelt zich teleurgesteld. Hij is nl. van oordeel, dat de geheele zaak op niets is uitgeloopen en betreurt dit te meer, omdat we verkeeren in een „Schicksalsstunde" inzake de waarheidsvraag, die voor de toekomst beslissend is [67]). Zoo is dit geding reeds direct geplaatst in wijd verband en het is voor ons van belang den inhoud van Dr Ubbink's nieuwe belijdenis aangaande de Heilige Schrift na te gaan.

Zijn boek is vol van waardeerende uitspraken over de Heilige Schrift. Het gaat z. i. in ons contact met den bijbel om de aanraking met en de ervaring van de hoogste werkelijkheid. In dit boek vinden wij hèt licht [68]). Het bracht ons onschokbaar in aanraking met de werkelijkheid Gods [69]).

---

65) Vgl. het oordeel van Martin Rade over de „Ungeheuerlichkeiten" van het „Schlangenprozesz" in Holland nà het „Affenprozesz" in Amerika (1925): Glaubenslehre II, 1927, pag. 170 en 258.

66) Dr J. G. Ubbink. De nieuwe belijdenis aangaande Schrift en Kerk.

67) De nieuwe Belijdenis, pag. 87.

68) De nieuwe Belijdenis, pag. 196.

69) De nieuwe Belijdenis, pag. 196.

Maar — en ziehier de vraag, die voor Dr Ubbink's beschouwing beslissend is — is er nu een weg van deze ervaring der hoogste werkelijkheid, van de Schrift als „een poort des hemels" [70]) naar... de *inspiratietheorie?*

Hoe is de kerk tot zulk een theorie gekomen?

Och, men wilde deze waarde, deze werkelijkheid Gods, dezen Goddelijken inhoud, dit spreken van God Zèlf tot uitdrukking brengen. De wondere ervaring werd geformuleerd in de gedachte van de Goddelijke ingeving der Heilige Schrift. Hier nu zet Dr Ubbink's protest in.

„Maar gevoelen wij dan niet, in welke vreemde wereld wij gekomen zijn met deze ingewikkelde gedachte van de Goddelijke ingegevenheid van het door menschen geschrevene, van de Schrift als Schrift? Want hier is geen sprake meer van het hooren van een Woord Gods, van een boodschap Gods, een getuigenis uit Gods eigen mond, een eeuwige belofte, een onszelf zien binnengaan, een omvangen worden in Gods eeuwige armen".

„Het is, alsof wij ineens uit den hemel weg zijn en weer terug op de platte, platvloersche, donkere aarde met haar duistere ingewikkeldheid en dit, daar lette men op, om het eeuwigheidslicht, waarin wij ons verplaatst wisten, van Hem, die een Licht is en in Wien gansch geen duisternis is, met het aardsche lampje eener menschelijke theorie te verlichten" [71]).

Dr Ubbink verklaart wel te verstaan, wat men met de inspiratieleer bedóélt. Men bedoelt er mee, dat we voor de eeuwigheid *onfeilbaar* moeten worden geleid en dat we daarom „iets Goddelijks noodig hebben, waarin niets menschelijk feilbaars aanwezig is" [72]).

Maar — zoo stelt hij hier dan tegenover — „we hebben geen onfeilbare Schrift noodig" [73]) en hij voegt er aan toe, geen belangstelling te hebben voor haar al of niet onfeilbaar zijn. „Deze vraag laat ons in dezen volkomen koud" [74]).

Wat we noodig hebben, is *niet* een onfeilbare Schrift, maar Goddelijke kennis, onfeilbaar licht, dat ons wijs maakt tot zaligheid en...

---

[70]) Dr Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 197.
[71]) idem, pag. 197.
[72]) idem, pag. 199.
[73]) idem, pag. 199.
[74]) idem, pag. 200.

op welke wijze we deze kennis en dit licht ontvangen, doet niets ter zake. Als we het maar ontvangen.

Bovendien: de Schrift leert ons nergens, dat ze onfeilbaar door God is geïnspireerd. „Zij dient zichzelf niet aan als een van God ingegeven Schrift en ook geen enkele der 66 geschriften dient zich als zoodanig aan" [75]).

Het standpunt van Dr Ubbink laat hier aan duidelijkheid niets te wenschen over. Hij verwerpt in scherpe bewoordingen de leer der inspiratie en van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift [76]).

De reformatoren leerden z. i. deze theorie niet. Zij waren niet geconcentreerd op „de uitwendigheid der uitwendige Schrift" [77]), maar op den innerlijken inhoud: het Woord Gods [78]).

De inspiratie-leer vindt haar oorsprong in een zuiver heidensche gedachte, nader: een Grieksche idee: het schrijven tengevolge van of in extase. Hoe jammer — aldus Ubbink — dat deze uit het heidendom afkomstige voorstelling in de 17e eeuw in de theologie tot een leer is uitgewerkt!

* *
*

Dr Ubbink wil principieel onderscheiden tusschen *Woord Gods* en *Heilige Schrift* [79]). We worden door de Heilige Schrift zelf tot deze onderscheiding gedrongen, want zij spreekt nooit van de Schrift *als* Gods Woord [80]). In het Woord Gods gaat het altijd om iets anders, nl. om het levende en eeuwig blijvende Woord van God [81]), om het spreken, de stem Gods, de Goddelijke, geestelijke realiteit, die natuurlijk te onderscheiden is „van wat wij daar in onze handen hebben, als wij de Heilige Schrift in onze handen hebben" [82]).

Het Woord Gods is „geheel iets anders, is eeuwig ondoofbaar licht, waarin gansch geen duisternis is" [83]). Het is de lichtende parel van

---

75) Over 2 Petr. 1 : 21 en 2 Tim. 3 : 16 zie men a.w., pag. 202.
76) a.w., pag. 204.
77) a.w., pag. 205.
78) a.w., pag. 205.
79) Ubbink a.w., pag. 216. Vgl. ook Ubbink. Mijn antwoord aan de Particuliere synode 1933, pag. 19 v.v.
80) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 223.
81) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 224.
82) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 224.
83) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 228.

groote waarde in de donkere schelp der menschelijke Schrift van eindige en duistere, menschelijke kennis en voorstelling" [84]). En juist, omdat het gaat om Goddelijke volmaaktheid, is hier menschelijke volmaaktheid niet noodig.

Kortom: het Woord Gods is onfeilbaar, de Schrift niet.

De Schrift is de *schrijn* van het woord des Heeren. Wel kunnen we de menschelijke Schrift *om haar inhoud* Woord Gods noemen, maar dat kan alleen, als we zuiver onderscheiden [85]).

Wat is bij deze „onderscheiding" de waarde en het gezag der Heilige Schrift? Het ligt voor de hand, dat men bij Ubbink's opvatting niet meer zeggen kan, dat iets waar is, omdat het in de Schrift staat [86]). Dat immers zou alleen mogelijk zijn, wanneer de Schrift door de bijzondere wijze van haar ontstaan een dergelijke qualiteit zou bezitten, dat haar inhoud, omdat het *haar* inhoud is, volstrekt gezag heeft.

Maar dan deificeeren we volgens Ubbink de Heilige Schrift.

Dan maken we er een Goddelijk boek van en verliezen daardoor het *eigenlijke* Woord Gods [87]). Het is juist de voorzienige bedoeling Gods geweest, dat dit boek gebrekkig tot ons gekomen is, opdat we door dit boek, door de letters en woorden heen, alleen God Zelf hooren [88]).

Zoo ligt dan de beteekenis en de autoriteit der Schrift volgens Ubbink niet hierin, dat ze *direct identiek* zou zijn met het Woord Gods, maar daarin, dat ze ons het Evangelie bekend maakt en ons *in aanraking brengt* met Gods onfeilbaar en eeuwig Woord [89]).

Dit eigenlijke Woord — dat dus niet de Schrift zèlf is — is zóó sterk en Goddelijk, dat de incongruentie tusschen het orgaan der Schrift en het eeuwige Woord voor het tot ons doorklinken van dat Woord geen belemmering is [90]).

---

84) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 228.

85) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 229.

86) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 231.

87) Vgl. Ubbink. Mijn antwoord aan de Particuliere synode, pag. 21: „God is een naijverig God, Die Zijn eer aan geen ander geeft, ook de eer van Zijn Goddelijk Woord niet aan geschriften, door menschenhanden gemaakt. Zijn eerste gebod luidt: Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben".

88) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 233 en 376.

89) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 370.

90) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 228: „zooals de grootste menschelijke

In de kritiek, die van verschillende zijde op Ubbinks boek is uitgeoefend [91]), is telkens weer op dit *dualisme* tusschen Schrift en Woord Gods gewezen en in verband daarmee op zijn verwerping van de inspiratie en onfeilbaarheid der Schrift.

Nu heeft Ubbink met het oog hierop in latere publicaties gesproken van een ernstig misverstand en geklaagd, dat men van zijn Schriftbeschouwing ten eenenmale een caricatuur had gemaakt [92]). Het zou slechts zijn bedoeling geweest zijn, te zeggen „dat wij de onfeilbaarheid en volmaaktheid der H. Schrift alleen moeten gronden op de eigen Goddelijkheid van het door God Zelf ons geopenbaarde Woord Gods, dat zij naar Goddelijk bevel ons bekend maakt en niet op een door menschen uitgedachte inspiratie-theorie" [93]). Bovendien wijst hij er op, dat hij wel degelijk van Goddelijke leiding wil spreken, maar dat hij alleen den hoofdnadruk wil laten vallen „niet gelijk men pleegt te doen, op het uitwendige der Schrift en op de bizondere wijze, waarop zij geschreven werd, maar op het innerlijke der Schrift" [94]).

Om de kern van dit conflict over de Heilige Schrift goed te zien is het noodig de vraag te stellen, of er inderdaad een misverstand in het spel is.

Voor wie Ubbinks boek over de nieuwe belijdenis leest, kan er geen twijfel over bestaan, dat de verwerping van de inspiratie en de onfeilbaarheid der Schrift maar niet is een conclusie, door anderen getrokken, maar in duidelijke woorden door Ubbink zelf wordt uitgesproken.

Wanneer hij dan ook in „Sola fide" spreekt van een gronden van de onfeilbaarheid op de eigen Goddelijkheid van het door God zelf geopenbaarde Woord en er aan toevoegt, dat hij niet den nadruk wil laten vallen op het uitwendige der Schrift en op de wijze van haar ontstaan, vooral, omdat „de Schrift zelve daaromtrent niets open-

---

onvolmaaktheid, ja zelfs onwaarheid en leugen dit Goddelijk Licht niet schaden of tegenhouden kan. De radio-activiteit van dit Licht is onverwoestbaar en groot, door niets menschelijks, van welke hoedanigheid ook, tegen te houden".

[91]) O. a. door Prof. Dr K. Schilder en Prof. Dr H. H. Kuyper.

[92]) Ubbink. Sola fide, 1932, pag. 6, 67, 75 en 79. Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 9 en 11.

[93]) Ubbink. Sola fide, pag. 69.

[94]) Ubbink. Sola fide, pag. 69.

baart" [95]), dan meenen we, evenals uit vele andere uitspraken [96]), de conclusie te mogen trekken, dat van een wezenlijk misverstand geen sprake is.

Ook wat Ubbink zegt over de Goddelijke leiding bij het tot stand komen der Schrift geeft voor misverstand geen aanleiding. Want wel spreekt hij in zijn „De Nieuwe Belijdenis" over een „algemeen Goddelijke leiding" [97]) en over een „door Gods eigen hand gemaakt en toegerust, geroepen en geplaatst zijn met een Goddelijke roeping en een Goddelijke taak" [98]), maar hij brengt dit hiermee in verband, dat we *in het eerste artikel van het Apostolikum* alles en veel meer bezitten, dan men door de inspiratieleer meende te bereiken.

En hier ligt dan ook het conflict, waarbij van eenig misverstand moeilijk kan worden gesproken. Zeker, Ubbink zegt niet, dat de menschelijke bekendmaking van het Woord Gods geheel buiten den Heiligen Geest omgaat en dus alleen maar opkomt uit het hart van den schrijver, maar van een specifieke inspiratie met als effect een onfeilbare Schrift wil Ubbink niet weten, omdat zoo het *uitwendige*

---

[95]) Ubbink. Sola fide, pag. 69.

[96]) Men zie vooral Ubbinks beschouwingen in zijn: Mijn antwoord aan de Particuliere Synode, pag. 11 v.v., waar hij er vooral in verband met Pinksteren op wijst, dat het feit van de uitstorting van den Heiligen Geest in de gemeente van beslissende beteekenis is voor de waardeering van het tot stand komen van het Nieuwe Testament. Hij spant dan zijn beschouwing in het raam van het *gewone* en het *buitengewone* en zegt, dat het zoo begrijpelijk is, dat de apostelen niets zeggen van een bijzondere of buitengewone werking van den Heiligen Geest. Petrus noemt zich „een mede-ouderling" en ... heel de machtige Godsopenbaring loopt uit op een bundeltje brieven van haast allen „slechte en ongeleerde menschen" (pag. 13). En duidelijk komt de bedoeling van den schrijver uit, wanneer hij hier aan toevoegt: „Doch heeft dit minste middel der menschelijke geschriften, dat zonder eenige uitwendige autoriteit, noch van Goddelijke Openbaringen of Gezichten, noch van eenige hemelsche extase, inspiratie of ingeving, noch, als bij de Profeten, van eenige opzettelijke opdracht of „last" van God of Christus — dit onedele en verachte middel van een bundeltje van gewoon menschelijke, van zwak-menschelijke brieven Gode niet behaagd; heeft het de wereld niet overtuigd van zonde, gerechtigheid en oordeel en zal het dit niet doen tot aan het einde der wereld?" Het spreken van de „Goddelijke ingeving der H. Schrift" is een „nietszeggende algemeenheid" (pag. 15). In verband met het Pinksterfeest zegt Ubbink dan ook, dat het N. T. veel meer *vanuit* den Heiligen Geest is geschreven dan heel de Schrift van het O. T. Het is „een verschil van nacht en dag" (pag. 15).

[97]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 213.

[98]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 213.

der Schrift wordt overschat en de *inhoud* der Schrift op den achtergrond komt [99]).

Daarom blijft het bij een dualisme tusschen de „uitwendige" Schrift èn het „eigenlijke" Woord Gods [100]).

Het gaat er in dit dualisme vooral om scherp te onderscheiden tusschen de menschelijke gebrekkige Schrift èn den Goddelijken onfeilbaren inhoud. Die Goddelijke inhoud is zoo belangrijk, dat het noodig kan zijn, dat men „zich keert zelfs tegen de uitwendige eer, het uitwendige gezag der uitwendige Schrift; wanneer men namelijk deze zoo uitholt, dat niemand meer schijnt te weten, wat men bedoelt, als men over „Gods Woord" spreekt" [101]).

* *
*

De Generale Synode van Middelburg in het jaar 1933 sprak uit „dat Dr Ubbink ook volgens haar oordeel de ingeving en onfeilbaarheid der Schrift, haar eenigheid en volmaaktheid verwerpt en met name door de wijze, waarop hij scheiding maakt tusschen vorm en inhoud der Heilige Schrift, in strijd komt met hetgeen in Art. 2—7 der belijdenis aangaande de heiligheid en canoniciteit en het gezag der Heilige Schrift wordt beleden" [102]).

Om de al- of niet-rechtmatigheid van deze uitspraak te beoordeelen, moeten we er nog op wijzen, dat Ubbink in zijn „Nadere Verkla-

---

[99]) Af en toe schijnt Ubbink de inspiratie te aanvaarden, als hij b.v. naar aanleiding van de uitgebrachte kritiek zegt: „Maar hij loochent ze niet, ook niet in zijn boek" (Sola fide, pag. 92). Maar kort daarna zegt hij, dat hij de aandacht heeft willen aftrekken van „de uitwendige Schrift en hare *vermeende* inspiratie (cursiveering van ons) naar het Woord Gods, dat zij ons bekend maakt" (Sola fide, pag. 104). Kuyper en Bavinck waren z. i. op den goeden weg, toen ze poogden „zich los te maken van het formalisme der Luthersche en Gereformeerde Scholastiek der 17e eeuw eener woordelijke en eigenlijke ingeving of inspiratie der H. Schrift". (Sola fide, pag. 93), maar het aanhouden van den term „Schrift-inspiratie" of „graphische inspiratie" toont, dat zij in dezen nog niet tot volkomen klaarheid kwamen, en zich nog niet geheel en bewust hadden ontworsteld aan het menschelijk geknutsel der 17e eeuwsche Scholastiek „om uitwendig menschelijk vast te maken, wat innerlijk geestelijk Goddelijk vaststond". Sola fide, pag. 95. Vgl.: „Wie de zaak verwerpt, moet ook den naam niet aanhouden".

[100]) Zoo zegt Ubbink b.v. „dat Jezus met Zijn „Daar staat geschreven" niet de uitwendige Schrift, maar haar inhoud bedoelt". Sola fide, pag. 71.

[101]) Ubbink. Nadere Verklaring. Met verzoek en antwoord aan de classis Woerden, 1932, pag. 5.

[102]) Acta Syn. v. Middelburg, pag. 125.

ring" een „herziening" van zijn standpunt heeft gegeven. Hij gaf hierin toe in zijn boek te eenzijdig den nadruk te hebben gelegd „op de door de H. Schrift ons bekend gemaakte, van God geopenbaarde waarheid" en daardoor den Goddelijken factor bij het tot stand komen der Schrift te hebben voorbijgezien [103]) en verklaarde voorts: „Voorzoover ik den indruk met mijn boek gemaakt heb, dat de heilige schrijvers bij het schrijven zonder *bizondere* zorg en hulp Gods m.n. des Heiligen Geestes de onfeilbare waarheid Gods hebben meegedeeld, dus in geen andere conditie verkeerden als alle andere schrijvers, erken ik een geheel verkeerden indruk gemaakt te hebben" [104]).

Maar niemand, die deze verklaring leest, zal op grond hiervan de conclusie der Generale Synode onjuist mogen noemen. In het exegetisch-dogmatisch rapport dezer synode wordt terecht gewezen op het feit, dat Ubbink in zijn Schriftbeschouwing scheiding maakt tusschen wat hoogstens kan worden onderscheiden nl. vorm en inhoud.

En dit dualisme nu blijft ook in Ubbink's „Nadere Verklaring" gehandhaafd. Hij blijft spreken van het onderscheid „zooals ik dit in mijn boek uitvoerig heb toegelicht tusschen Woord Gods en Heilige Schrift; tusschen de Schrift met haar menschelijk „ten deele" en het Woord Gods met zijn Goddelijk „volkomen", „levend en krachtig en eeuwigblijvend" [105]).

* *
*

Zoo blijft de Schrift voor Ubbink tenslotte toch de menschelijk feilbare bekendmaking van het *eigenlijke* Woord Gods. Wel is er een leiding geweest van den Heiligen Geest, waardoor de schrijvers ook maar in het minste niet gedwaald of gefaald hebben in het volmaakt ons bekend maken van het volle, door God geopenbaarde Woord Gods [106]), maar van een onfeilbare Schrift spreekt dit woord niet. Was voor de Synode de belijdenis der inspiratie der Schrift identiek met de aanvaarding van de Schrift als Goddelijke Openbaring [107]), voor Ubbink blijven deze twee uiteenvallen. Hij wil

[103]) Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 14.
[104]) Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 15.
[105]) Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 18. Op blz. 16 spreekt Ubbink van „klaarblijkelijke vergissingen" in „allerlei kleinigheden en tegenstrijdigheden".
[106]) Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 16.
[107]) Acta-Middelburg, pag. 298.

liever van Schrift*openbaring* dan van Schrift*inspiratie* spreken [108]). Want... inspiratie houdt in „de gedachte van onder bizondere omstandigheden ontstaan menschelijk geestesproduct" [109]). Zulk een inspiratie is met de Schrift in strijd en onze confessie denkt er dan ook niet aan om aan de Schrift als bekendmaking onfeilbaarheid toe te kennen [110]).

Onfeilbaar is... de waarheid Gòds. *Zij* triumfeert zelfs over het menschelijk „ten deele", dat aan het Schriftwoord noodwendig eigen is.

* *
*

Uit het bovenstaande is voldoende duidelijk geworden, dat hèt centrale punt in dit conflict over de Schrift betrekking heeft op de verhouding tusschen *Heilige Schrift* en *Woord Gods.* Ubbink is er van overtuigd hier een roeping te volgen. Hij is in reactie tegen de gevaren der veruitwendiging, die hij van alle zijden ziet opkomen. Er is maar één remedie: terugroepen van het secundair-menschelijk orgaan tot het primordiaal overweldigend Wóórd des Evangelies, ja, tot de Goddelijke Werkelijkheid zèlf [111]).

Binnen dezen wijden cirkel is Ubbink bereid tot herziening van zijn gevoelen en wil hij meer nadruk leggen op den Goddelijken factor in het tot stand komen van de Schrift. De „spanning", de „incongruentie" tusschen Schrift en *eigenlijke* Openbaring blijft. De Goddelijke woordkracht manifesteert zich dóór, maar ook *ondanks* het menschelijk orgaan. Dit menschelijk orgaan is immers ook schaduw, verberging. Er blijft een „ondanks", wellicht kunnen we hier zeggen: een openbaring in verborgenheid. De souvereiniteit van het Woord *is* niet zonder meer in de Schrift. Er blijft een „Jenseits", dat samenhangt met „den inhoud", dien de Schrift „bevat".

Dit „Jenseits", deze spanning en incongruentie, ze bedreigen de kennismogelijkheid niet. De kennis des geloofs komt door het nietonfeilbaar zijn der Schrift geenszins in gevaar, want... de werke-

---

108) Ubbink. Nadere Verklaring, pag. 17.

109) Ubbink. Sola fide, pag. 99.

110) Ubbink. Sola fide, pag. 101.

111) Het Woord Gods is ruimer dan de Schrift, „het overschrijdt haar grenzen naar alle zijden en op alle wijzen; het is grenzenloos, zooveel hooger dan de menschelijke beperkte Schrift als de hemelen hooger zijn dan de aarde". Ubbink. Sola fide, pag. 112.

lijkheid Gods overweldigt ons. Tegenover alle formalistisch subjectivisme moet gepleit worden voor het objectieve *wezen* der Schrift [112]) en tegenover de subjectivistische liefdelooze kennisleer voor een nieuw *ontologisch realisme,* dat in de allereerste plaats oog heeft voor de *werkelijkheid* [113]).

Vanuit dit „ontologisch realisme" doemt bij een feilbare menschelijke bekendmaking van het Woord Gods het probleem van de betrouwbaarheid in het geheel niet op, ook al is de Schrift slechts schrijn en omhulsel. Want het is de Goddelijke werkelijkheid zelf, Die zich in onweerstaanbare Woordkracht manifesteert.

* *
*

Geheel Ubbinks Schriftbeschouwing hangt met dit ontologisch realisme samen. Ze is van het begin tot het eind ingesteld op de incongruentie tusschen de woorden der Schrift en de Goddelijke Werkelijkheid Zelf. Wij behoeven — aldus Ubbink — „de instelling van een nieuw ontologisch *Realisme,* dat zich voor alle philosophie en theologie, school, standpunt, kerk, voor Roomsch of Protestantsch, Christelijk of Heidensch geloof of ongeloof instelt op de *Werkelijkheid,* waarin elke mensch zich, geheel onafhankelijk van zijn wil, met al het gewicht eener bijna ondraagbaar bovenmenschelijke verantwoordelijkheid vindt opgenomen" [114]).

Wie de grondgedachten van Ubbinks ontologisch realisme bestudeert, en die in verband ziet met zijn Schriftbeschouwing, wordt vooral getroffen door het feit, dat we in deze phase van de geschiedenis der Gereformeerde Schriftbeschouwing Ubbink een poging zien doen om het *subjectivisme* te overwinnen.

Vooral daardoor wordt, ook gelet op de ontwikkeling der Schriftbeschouwing in de laatste 50 jaar, deze beschouwing bijzonder belangwekkend.

Men ziet de grondgedachten van Ubbinks werk niet zuiver, wanneer men in het conflict van 1933 een repetitie ziet van dat uit 1920 of 1926 [115]).

---

112) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 8.
113) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 11.
114) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 11.
115) Vgl. J. S. Post. Woord en Boek. Geref. Theol. Tijdschrift 1934, pag. 360. Ds Post is van oordeel, dat de weg van Ubbink *niet* is die der ethischen en voegt

Ubbink wil nieuwe wegen bewandelen en tegenover Kants subjectivistische kennisleer [116]) en tegenover ethisch gevoelssubjectivisme [117]) op weg naar het Woord Gods, naar „das Ding an sich" der Heilige Schrift [118]).

De groote vraag, die voor geheel Ubbinks theologie en ook voor zijn Schriftbeschouwing van beslissende beteekenis is, is deze, of in zijn ontologisch realisme inderdaad een definitieve overwinning van het subjectivisme te begroeten is.

* *
*

Wanneer Ubbink spreekt over de instelling van een nieuw ontologisch realisme als een instelling — vóór àlle onderscheidingen, zelfs van geloof en ongeloof — op de *Werkelijkheid,* dan krijgen we sterk den indruk, dat in deze realistische visie het kennisprobleem secundair wordt, ja, dat het geheel kan worden uitgeschakeld. Toch kan dit niet de bedoeling zijn en we zien dan ook bij Ubbink de omtrekken van een kennisleer verrijzen. Het is hem daarbij te doen om een protest tegen een liefdelooze en subjectivistische kennisleer, maar hij wordt dan toch als van zelf gedrongen tot allerlei uitspraken over den aard en de mogelijkheid onzer kennis.

In de „instelling" op de volle werkelijkheid liggen allerlei gegevens opgesloten. Meermalen moge het volle accent vallen op de *werkelijkheid,* óók de „instelling" vraagt om nadere bezinning.

Die bezinning treffen we dan ook bij Ubbink aan. Hij wil van Kant weer terugkeeren „tot Calvijns ontologisch realisme in zijn *sensus divinitatis,* ons Gods*besef,* — het meest centraal geestelijke in ons,

---

er aan toe: „Evenmin is het die der dialectische theologen". Wat dit laatste betreft: Ubbink zelf heeft tegenover Dr Sietsma de geestverwantschap ontkend (Is Gods Woord een boek? Ger. Th. T. 1934, pag. 139). Vgl. Dr K. Sietsma. Woord en Geest. Ger. Th. T. 1933, pag. 123. Zonder de ingrijpende verschillen tusschen Ubbink en Barth te loochenen, wijzen we op wat Sietsma schreef over de *degradeering* van het *geschreven* Woord Gods. Hier treft ons juist bij Ubbink een getuigen van de Werkelijkheid van God Zelf, dat ons herinnert aan het *ook door Barth consequent aanvaarde dualisme tusschen de Heilige Schrift èn de stem van God Zelf.* Vergelijk ook de *teeken*-beschouwing van Ubbink en van Barth: Het Christelijk Openbaringsbegrip 1937 en Ubbinks verwijt jegens de Gereformeerde Schriftbeschouwing als soortgelijk aan de aanvaarding der *transsubstantiatie.*

[116]) Ubbink. De miskenning van Gods Woord. Ger. Th. T. 1935, pag. 235.

[117]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 348.

[118]) Ubbink. G. T. T. 1935, pag. 235.

ons *bewust-zijn,* ons van het eerste begin af intuïtief weten van ons zelf, de wereld om ons, van God en van het meest centraal geestelijke van alles, wat God *openbaarde,* Zijn Woord" [119]).

Hij vestigt de aandacht op „de door God ons geschonken mogelijkheden tot werkelijke kennis" [120]).

Deze mogelijkheden liggen niet alleen objectief in de objectieve verschijnselen, maar ook *subjectief* „in ons naar zijn aard intuïtieve bewustzijnsverschijnsel, dat zich vermag te differentieeren op de geestelijke en de stoffelijke waarneembare werkelijkheid". Vooral op deze *intuïtie* legt Ubbink bijzonderen nadruk. Hij noemt haar „het begin en de grondslag van al onze kennis" [121]) en ziet de grootheid van Calvijn's geest vooral hierin, dat hij dit intuïtieve karakter onzer kennis zoo zuiver heeft geleerd. Want daardoor kon hij zich verzetten tegen elk menschelijk gezag en komen tot „een werkelijk zelf-verstaan en kennen der waarheid, dat met zich voert eene onschokbare zekerheid aangaande het gekende" [122]).

Deze *intuïtieve* kennisvorm staat lijnrecht tegenover den idealistisch scepticistischen of constructivistischen kennisvorm [123]) en tegenover het liefdelooze subjectivisme, dat vergeet, dat men „zichzelven met zichzelven meet" en hatelijk staat tegenover de werkelijkheid [124]). Want alleen in deze intuïtie ligt een *werkelijke relatie tot de werkelijkheid* opgesloten en wordt het subjectivisme overwonnen.

* *
*

Wanneer we deze grondgedachten van Ubbinks „ontologisch realisme" bezien in het licht van zijn protest tegen het subjectivisme, dan kunnen we slechts constateeren — en daarin ligt de tragiek van Ubbinks protest — dat we hier te doen hebben met een probleemverschuiving *binnen de grenzen van het subjectivisme.* Het valt

---

[119]) Ubbink. De miskenning van Gods Woord. G. Th. T. 1935, pag. 235.

[120]) Ubbink. De miskenning van Gods Woord, G. Th. T. 1935, pag. 235.

[121]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 148. Vgl. Ubbink. De methode als algemeen-menschelijke levensvorm, Vox Theologica 1935, pag. 24.

[122]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 149. Vgl.: „zijn besef, zijn intuitief weten, zijn geestelijk zien van het diepste Wezen aller dingen" (pag. 149). Ubbink noemt de gedachte van Calvijn over de sensus divinitatis „zoo groot, dat zij eerst na vier eeuwen kon uitgroeien tot onze moderne bewustzijns-philosophie" (pag. 149).

[123]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 150.

[124]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 11.

moeilijk te verstaan — gelet op de geschiedenis der nieuw-Protestantsche theologie en der moderne wijsbegeerte — dat Ubbink niet gezien heeft, dat de „intuïtie" niet de oplossing kòn zijn van de impasse, waarin het theologisch en wijsgeerig subjectivisme zichzelf had gestort.

Ubbink heeft zelf de gevaren, die dreigen, gezien en aangewezen. Hij wees op de groote fout, dat het idealisme eerst logisch wilde vaststellen „wat voor elk mensch originair direct en onmiddellijk met zijn naïeve bewustzijn van het allereerste begin vast staat en wat rechtlijnig van hieruit de grondslag is voor alle kunst, wetenschap en religie, voor alle ontologie en theologie" en hij sprak uit, dat dit idealisme blind was voor het feit, dat wij in het licht Gods het licht ook voor alle andere werkelijkheid zien" [125]).

Maar in den uitbouw van zijn ontologisch realisme keert hij in zijn intuïtie-beschouwing toch weer tot het subjectivisme terug. Want wel wijst hij in verband met deze intuïtie, met ons besef, ons bewust-zijn op de door God gegeven mogelijkheid [126]), maar wie ook maar één oogenblik de relatie stelt tusschen intuïtie, besef, bewustzijn èn Goddelijke Werkelijkheid, zonder *van den aanvang af* de Openbarings-, de normvraag hierin te betrekken, *moet* wel de fundamenten van zijn theologie wankel maken.

Niemand zal willen in twijfel trekken, dat het Ubbink te doen is om een „werkelijke relatie tot de werkelijkheid" [127]), maar in zijn intuïtie-beschouwing ligt voor de werkelijkheid dezer relatie nog geen *enkele* waarborg gegeven.

Natuurlijk verliezen we hier niet uit het oog, dat de intuïtie slechts de eene „pool" is van de relatie en dat de andere „pool" gevormd wordt door het Woord Gods, de objectieve Werkelijkheid Gods. Maar daarmee is het subjectiviteitsprobleem allerminst opgelost, doch alleen opnieuw gestèld.

* *
*

Daarom kan Ubbink's protest tegen de liefdelooze kennisleer, die vreemd en vijandig staat tegenover de werkelijkheid, ook geen effect

---

[125]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 11.
[126]) Ubbink. G. Th. T. 1935, pag. 235.
[127]) Ubbink. De nieuwe Belijdenis, pag. 151.

sorteeren, omdat het religieus intuïtionisme geen overwinning *op*, maar een variatie *van* het subjectivisme is.

En het is nu deze „ontologisch-realistische" grondslag, die Ubbinks Schriftbeschouwing beheerscht. Het werd nl. *het* probleem van Ubbinks Schriftbeschouwing, welke de plaats der Heilige Schrift kon zijn in deze „werkelijke relatie tot de werkelijkheid". Het stond immers vast, dat — wat de plaats der Schrift ook mocht wezen — het *directe* karakter dezer intuïtieve relatie niet in gevaar mocht komen. Die relatie mocht op geen enkele wijze worden *gebroken*, of ook maar worden *onderbroken*. Met deze gedachte, die uit Ubbink's ontologisch realisme direct voortvloeit, zijn de grenzen getrokken, waarbinnen de Heilige Schrift een plaats kan krijgen.

We kunnen de vraag laten rusten, òf feitelijk in dit schema aan de Schrift wel een plaats kàn worden toegekend en zij niet principieel gezien een Fremdkörper vormt, want Ubbink gééft haar een plaats [128]).

Maar de plaats, die de Schrift in Ubbinks theologie ontvangt, hangt ten nauwste samen met zijn visie op het Woord Gods, de objectieve Werkelijkheid van God Zelf.

In dit licht verstaan we, dat de Schrift voor Ubbink niet zijn kàn het Woord Gods zelf, maar dat ze slechts hulpmiddel kan zijn, schrijn, omhulsel, tééken [129]), dat héénwijst náár de Goddelijke werkelijkheid zelf.

Het is nl. onmogelijk om „den geweldigen Goddelijken schat" van boven af te brengen in den afgrond van het zichtbaar-aardsche en dies vergankelijk, creatuurlijk schrift van een aardsch boek. Wie dezen weg bewandelt, moet onherroepelijk uitkomen bij de aanvaarding der transsubstantiatie, doordat hij het *teeken* (de Schrift) en de *beteekende zaak* (Gods Woord) vereenzelvigt [130]). Dit is de heillooze weg, dien Ubbink met hartstochtelijke woorden aanwijst als een weg, waarop men het teeken vereenzelvigt met de Goddelijke Werkelijkheid Zelf.

---

[128]) We wijzen hier slechts terloops op de vele *mystische* tendenzen in Ubbinks boek, die met zijn Schriftleer in zoo verre niet overeenstemmen, dat ze *nog veel minder* dan bij Ubbink het geval is, plaats laten voor een werkelijke beteekenis der Heilige Schrift.

[129]) De Schrift is „één groot samengesteld *woord-teeken*, één groot woordsymbool". Ubbink. De miskenning van Gods Woord, G. Th. T. 1935, pag. 223. Vgl. idem, pag. 211.

[130]) Ubbink. G. Th. T. 1935, pag. 210 v.v.

Hoe zou de menschelijke Schrift zich leenen tot de identificatie met het „Woord Gods"?

Hier kàn Ubbink geen verbinding zien. Weliswaar heeft hij telkens met grooten nadruk uitgesproken, dat hij de Schrift en het Woord Gods niet wilde *scheiden,* maar slechts *onderscheiden* [131]), maar dit onderscheiden wordt als vanzelf een scheiden, wanneer men, zooals Ubbink doet, de menschelijk-feilbare Schrift stelt tegenover de Goddelijke Werkelijkheid.

Met die Goddelijke Werkelijkheid brengt het intuïtieve, directe geloof ons onschokbaar in aanraking. En tenslotte is alleen in die Goddelijke werkelijkheid het volstrekte *Gezag* ons gegeven. Slechts „aan de boven alle menschelijkheid hoog verhevene Goddelijke realiteit" hebben wij het hoogste d. i. het *Goddelijke gezag* geheel onverkort toe te kennen en „alle menschelijk *gezag,* ook zelfs het *uitwendig* gezag van *Kerk en Schrift,* dat zich daar, tusschen deze hoogste, geestelijke Realiteit en ons in zou willen plaatsen, mannelijk te weren".

Deze gezagsbeschouwing, die met Ubbinks ontologisch realisme in zijn oorspronkelijken opzet in nauw verband staat, laat voor een *normativiteit* der Schrift, voor een Schrift*gezag* principieel geen plaats open.

* *
*

De Generale Synode der Gereformeerde Kerken heeft het dualisme tusschen Heilige Schrift en Woord Gods afgewezen. Zij zag hierin een principieele miskenning van het *gezag* der Heilige Schrift en een aantasten van het „mysterie" der Heilige Schrift. De tegenstelling tusschen de menschelijke Schrift en het eeuwigblijvende Woord van God, zooals ze practisch uit Ubbink's beschouwingen resulteerde, moest worden afgewezen, omdat in deze lijn de concreetheid der Goddelijke Openbaring verloren ging. Dit verweer is — zooals we vroeger zagen — uitgelegd als een constructie, die ontstaan is uit de behoefte om de Goddelijke Openbaring „vast te leggen".

Maar we wijzen er op, dat Ubbink aan de kritiek op de Schriftbeschouwing, die hij voordroeg, alleen kon ontkomen door zijn ontologisch realisme zoo consequent uit te bouwen, dat heel het kennisprobleem ter zijde werd gesteld.

131) Vgl. vooral Ubbink. Noch „scheiden" noch „vereenzelvigen" 1933 passim en Ubbink. Is Gods Woord een boek? Geref. Th. T. 1934, pag. 142 v.v.

Aan deze consequentie zoekt Ubbink te ontkomen, maar hij laat de „spanning" toe in zijn theologie. Een spanning, die niet vanuit de openbaring te „begründen" is. Want eenerzijds gewaagt hij van een overweldigd worden door de Goddelijkheid Zelf, waardoor het probleem der Schriftkritiek hem niet meer benauwt [132]), andererzijds bouwt hij zijn theologie op de correlatie tusschen intuïtie en werkelijkheid Gods zonder het norm-karakter der Schrift aan de orde te stellen.

Toen de Gereformeerde Kerken Ubbinks Schriftbeschouwing veroordeelden, bedoelden ze hiermee geen bijdrage te leveren voor een „leer" over de Heilige Schrift. Maar ze hebben indirect door de afwijzing van deze Schriftbeschouwing die „leer" wel gediend, althans den weg opengehouden, waarop een verdere ontwikkeling niet voor altijd zou zijn uitgesloten. Ze hebben het standpunt verworpen, dat het menschelijke niet zóó in dienst kon worden genomen van den Heiligen Geest, dat we in de Heilige Schrift mogen en moeten zien het mysterie van het geschreven *Woord Gods*.

* *
*

Uit de bespreking van de drie procedures in de Gereformeerde Kerken bleek wel heel duidelijk, dat het onjuist is, deze drie procedures zonder meer op één lijn te stellen. De verschillen zijn daarvoor te groot. Eerst als we deze drie conflicten gezamenlijk beschouwen, komen we tot de conclusie, dat in deze conflicten een neerslag te constateeren valt van de ontwikkeling der theologie. We zien de verschillende motieven duidelijk naar voren komen.

Bij Netelenbos was het vooral het correlatiemotief, dat hem in den vorm der ervaringstheologie tot een conflict bracht met de kerk inzake het gezag der Heilige Schrift.

Dit conflict ging zeker niet om buiten den invloed en de suggestie der wetenschap, maar het correlatiemotief bleek hier toch wel duidelijk te domineeren.

Bij Dr Geelkerken staat dit correlatiemotief zoo goed als geheel op den achtergrond. Het conflict wordt niet beheerscht door de vraag,

---

132) Men vergelijke, zonder hiermee te vereenzelvigen, Herrmann's „rust" tegenover de historische kritiek in verband met de „macht" van „das innere Leben Jesu".

of de *gansche* Schrift wel door het geloof als een vertrouwenwekkende grootheid kan worden geassimileerd, maar hangt ten nauwste samen met een beroep op „de wetenschap". Dit „beroep" wordt ingebouwd in een slechts schijnbaar bij de ontwikkeling der Gereformeerde theologie zich aansluitende onderscheiding tusschen „mechanische binding" en „organische vrijheid". Waar echter door Dr Geelkerken geen concrete, wetenschappelijke gegevens werden aangevoerd, maar slechts van „mogelijkheden" werd gesproken, kon hier van een *zakelijke* confrontatie tusschen wetenschap en Schriftgeloof moeilijk sprake zijn. Wel echter van een confrontatie tusschen de Gereformeerde Schriftbeschouwing en een standpunt, dat van de suggestie der wetenschap niet onbeïnvloed gebleven was en daardoor de vrijheid der kerk èn het gezag der Schrift in gevaar bracht.

In het conflict-Ubbink treden verschillende nieuwe factoren op. Het laat ons vooral zien de aansluiting aan de huidige theologische problematiek.

Ubbinks Schriftbeschouwing is zonder meer noch met die van Netelenbos, noch met die van Dr Geelkerken te vereenzelvigen.

Het treft ons, dat het motief van „de wetenschap" bij Ubbink zoo goed als geen plaats kreeg in zijn werken. Zijn grondgedachte ligt op een geheel ander niveau, het niveau der . . . relatie.

In zoover staat Ubbink dichter bij Netelenbos dan bij Geelkerken. Maar het verschil tusschen Netelenbos en Ubbink mag daarbij niet over het hoofd worden gezien. Bij Ubbink krijgt nl. niet het ervaringsdualisme de eerste plaats, dat komt tot een schifting *in* de Heilige Schrift tusschen wat *wel* en wat *niet* het Woord Gods is, maar het dualisme tusschen geheel de Schrift èn het ondoofbaar Licht van het Woord, de Werkelijkheid Gods.

* *
*

De Gereformeerde Kerken hebben in de drie besproken procedures het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing als een roeping aanvaard. Ze hebben de Schriftkritiek in elken vorm afgewezen en weerstand geboden tegen de motieven, die voor de principieele erkenning van het recht der kritiek de deur openden. Ze hebben het wetenschapsmotief afgewezen (Netelenbos, Geelkerken), maar niet minder het relatiemotief, zoowel in z'n ouden (Netelenbos) als in z'n nieuwen vorm (Ubbink).

nsel den ontwikkelingsgang der Protes-
ongste phase toe afgewezen.
were, Protestantsche theologie haar toe-
of anderen vorm van dualisme tusschen
Woord Gods. En het behoeft ons dan ook
het standpunt der Gereformeerde Kerken
os, Geelkerken en Ubbink van allerlei zijde
is van een scherpe kritiek.

de moeilijkheden en spanningen van het zegevierend
e eenigszins heeft leeren kennen, is toch wel geroepen om
, tegen een langdurige traditie in, opnieuw rekenschap te geven
n die situatie, die het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing als vanzelf deed ontstaan.

HOOFDSTUK VI

HET ISOLEMENT DER GEREFO SCHRIFTBESCHOUWING.

UIT den aard der zaak hadden we reeds meermalen gelegenhe terloops te wijzen op het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing. Wanneer we thans dat isolement nog nader willen bezien, is het goed zich in geen enkel opzicht illusies te maken. Hoe menigmaal werd in de 19e en 20e eeuw reeds niet de doodsklok geluid over de orthodoxe inspiratieleer. Herrmann wees er op, dat zij in het evangelisch Christendom zóó onhoudbaar geworden was, „dasz sie keine theologische Vertretung mehr findet" [1]). En nog scherper formuleerde Lobstein het falen der orthodoxe Schriftbeschouwing: „in der Theorie hat sie unter den denkenden Theologen keine Anhänger mehr" en hij voegde er aan toe: „ihre Sache ist unwiederbringlich verloren" [2]). Haar gevaren en onhoudbaarheid zijn van allerlei zijden aangetoond en zèlfs „tief fromme Geister äuszerst konservativer Theologen haben ihr den Pozesz gemacht" [3]).

Inderdaad valt het moeilijk te loochenen, dat we schier overal, ook bij overigens vrij „gematigde" theologen, allerlei concessies aantreffen tegenover de kritiek. Men acht het zelfs een allerminst denkbeeldig gevaar, dat men in onze moderne wereld, door nog langer aan de onfeilbaarheid der heilige Schrift vast te houden, alle respect voor *het Woord Gods* zal ondergraven. „Als unter dem Ansturm des wissenschaftlichen Denkens das Unfehlbarkeitsdogma zerbrach, fiel mit ihm die Autorität der Bibel überhaupt, weil man ihren wahren Sinn und Grund nicht mehr kannte" [4]).

---

1) W. Herrmann. Dogmatik 1925, pag. 36.
2) P. Lobstein. Einl. in die evangelische Dogmatik 1897, pag. 113—114.
3) Vgl. ook J. Kaftan. Dogmatik 1920, pag. 62.
4) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik, pag. 28.

Daarmee hebben ze in beginsel den ontwikkelingsgang der Protestantsche theologie tot in z'n jongste phase toe afgewezen.

Steeds meer heeft de nieuwere, Protestantsche theologie haar toevlucht gezocht in den een of anderen vorm van dualisme tusschen de Heilige Schrift en het Woord Gods. En het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat het standpunt der Gereformeerde Kerken in de conflicten Netelenbos, Geelkerken en Ubbink van allerlei zijde het voorwerp geworden is van een scherpe kritiek.

Maar, wie de moeilijkheden en spanningen van het zegevierend dualisme eenigszins heeft leeren kennen, is toch wel geroepen om zich, tegen een langdurige traditie in, opnieuw rekenschap te geven van die situatie, die het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing als vanzelf deed ontstaan.

HOOFDSTUK VIII.

HET ISOLEMENT DER GEREFORMEERDE SCHRIFTBESCHOUWING.

UIT den aard der zaak hadden we reeds meermalen gelegenheid terloops te wijzen op het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing. Wanneer we thans dat isolement nog nader willen bezien, is het goed zich in geen enkel opzicht illusies te maken. Hoe menigmaal werd in de 19e en 20e eeuw reeds niet de doodsklok geluid over de orthodoxe inspiratieleer. Herrmann wees er op, dat zij in het evangelisch Christendom zóó onhoudbaar geworden was, „dasz sie keine theologische Vertretung mehr findet" [1]). En nog scherper formuleerde Lobstein het falen der orthodoxe Schriftbeschouwing: „in der Theorie hat sie unter den denkenden Theologen keine Anhänger mehr" en hij voegde er aan toe: „ihre Sache ist unwiederbringlich verloren" [2]). Haar gevaren en onhoudbaarheid zijn van allerlei zijden aangetoond en zèlfs „tief fromme Geister äuszerst konservativer Theologen haben ihr den Pozesz gemacht" [3]).

Inderdaad valt het moeilijk te loochenen, dat we schier overal, ook bij overigens vrij „gematigde" theologen, allerlei concessies aantreffen tegenover de kritiek. Men acht het zelfs een allerminst denkbeeldig gevaar, dat men in onze moderne wereld, door nog langer aan de onfeilbaarheid der heilige Schrift vast te houden, alle respect voor *het Woord Gods* zal ondergraven. „Als unter dem Ansturm des wissenschaftlichen Denkens das Unfehlbarkeitsdogma zerbrach, fiel mit ihm die Autorität der Bibel überhaupt, weil man ihren wahren Sinn und Grund nicht mehr kannte" [4]).

---

[1]) W. Herrmann. Dogmatik 1925, pag. 36.
[2]) P. Lobstein. Einl. in die evangelische Dogmatik 1897, pag. 113—114.
[3]) Vgl. ook J. Kaftan. Dogmatik 1920, pag. 62.
[4]) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik, pag. 28.

Daarom acht men in de oude Schriftbelijdenis een nog grooter gevaar te liggen dan in de kritiek op de Schrift, die immers het *levende* Woord Gods niet zou aantasten. Er is slechts één weg — zoo zei men — om de beteekenis van de Heilige Schrift ook in onzen tijd nog te handhaven nl. door haar feilbaarheid en onvolmaaktheid als *menschelijke* Schrift ten volle te erkennen en dan in of in verband met die Schrift toch op de een of andere wijze te zoeken en te vinden de altijd onfeilbare Openbaring Gods.

Zoo schijnt dus de tijd voor de handhaving der Gereformeerde Schriftbeschouwing wel zeer ongunstig te zijn. Het moge van wetenschappelijke hooghartigheid getuigen, wanneer Lobstein zegt dat de inspiratieleer door „denkende theologen" niet meer wordt aanvaard, het oordeel is inderdaad algemeen afwijzend en brengt de Gereformeerde Schriftbeschouwing in een onafwijsbaar isolement.

* *
*

Dit isolement wordt meestal niet gezien als een kracht, maar als zwakheid. Het aanheffen van de leuze, dat in dit isolement kracht ligt, wordt dan gezien als een verberging van een innerlijke impasse, als een zich isoleeren zonder redelijken grond, een zich plaatsen buiten de gemeenschap.

Inderdaad bestaat bij èlk isolement het gevâár van een zekere verlustiging in dat alléén-staan, van het willen bewaren van een eigen, van anderen onderscheiden cachet. Zulk een isolement is machteloos en kan nimmer anderen tot zegen zijn.

Zal het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing werkelijk van beteekenis zijn, dan zal het niet kunnen bestaan in het uitspreken van een formeel-theoretische overtuiging omtrent de qualiteit van den bijbel, maar in onlosmakelijk verband moeten staan met het daadwerkelijk luisteren naar en zich onderwerpen aan het gezag der Heilige Schrift als het Woord van den levenden God. De belijdenis van het gezag en de onfeilbaarheid der Schrift is niet een *leeg apriori*, dat naderhand met allerlei inhoud kan worden „gevuld", maar een belijdenis, die voor *heel het leven* beteekenis heeft en in de onderworpenheid van het leven in de volle werkelijkheid aan het gezag der Heilige Schrift blijkt, in hoeverre het isolement werkelijk ernstig is bedoeld.

Dat geldt niet het minst in alle bezinning over de Heilige Schrift.

Want ook hier heeft het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing alleen dan zin, wanneer daar is het streven om meer en meer het Woord Gods over *onze* gedachten te laten zegevieren. Daarom kan niemand volstaan met een formeele belijdenis over het gezag der Heilige Schrift, maar moet heel het theologisch denken met dit gezag steeds weer in overeenstemming zijn.

Het is in verband hiermee noodig altijd te waken tegen allerlei gevaren, waardoor de volle belijdenis van het gezag der Heilige Schrift wordt bedreigd. Het is nl. mogelijk, dat bij de theoretische erkenning van het gezag en de onfeilbaarheid der Schrift tòch beschouwingen worden opgenomen, die feitelijk met deze belijdenis in strijd komen en waaruit blijkt, dat de Schriftkritiek niet overwonnen is. En dàt is immers de groote tegenstelling met de nu geïsoleerde Gereformeerde Schriftbeschouwing, want zij weigert *onderwerping aan* en *kritiek op* de Heilige Schrift als het Woord Gods in evenwicht met elkaar te brengen.

Het gevaar van een dergelijken toestand hebben we duidelijk kunnen zien in allerlei beschouwingen in de Roomsche kerk en theologie [5]). Daarom is de vraag van zoo groot belang, wáár de grenzen liggen in het denken over de Heilige Schrift, buiten welke het isolement wordt doorbroken en een verbinding met de kritiek onvermijdelijk wordt.

* *
*

Voordat we enkele vragen van Schriftbeschouwing in verband met de doorbreking van het isolement onder oogen zien, mag er echter eerst nog wel op gewezen worden, dat men aan de Gereformeerde Schriftbeschouwing niet een dusdanig isolement oplegt, dat met haar wezen in strijd is.

Men zou b.v. van de Gereformeerde Schriftbeschouwing een caricatuurteekening kunnen geven en deze dan gaan vervolgen met den smaad der onwetenschappelijkheid. Ook is het evenzeer mogelijk, dat zij, die de Gereformeerde Schriftbelijdenis van harte aanvaarden, met deze belijdenis bepaalde gedachten verbinden, die er niet *wezenlijk*

---

[5]) Ook de in het vorige hoofdstuk besproken conflicten in de Gereformeerde Kerken hebben ons doen zien, dat men er van overtuigd kan zijn het isolement tegenover de kritiek te bewaren en niettemin terecht komt op wegen, die in kritische richting leiden.

toe behooren en dus als kritiek op de Heilige Schrift zien, wat met kritiek op de Schrift wezenlijk niets te maken heeft. We denken hier m.n. aan de vraagstukken der *Bijbelvertaling* en der *Tekstkritiek*.

* *
*

Het behoeft nauwelijks betoog, dat het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing met haar verwerping van alle Schriftkritiek niet inhoudt, dat daarmee de onfeilbaarheid van een bepaalde vertaling b.v. de Statenvertaling wordt geponeerd. Ons standpunt tegenover de Statenvertaling is principieel verschillend van dat der Roomsche kerk tegenover de Vulgaat. Het is ons in het hoofdstuk over Rome en de Schriftkritiek gebleken, dat de authentiek-verklaring van de Vulgaat heel wat meer inhoudt, dan het in dienst nemen van deze vertaling voor het kerkelijk gebruik. Door deze authentiek-verklaring kwam de Roomsche kerk tot onvermijdelijke moeilijkheden en het dogmatisch aspect van het leergezag der kerk ging hier op een zoodanige wijze domineeren, dat de waardeering van den Vulgaat opnieuw een symptoom werd van de orde, waarin de Roomsche kerk Schrift en kerk beschouwde nl. van de toekenning van de prioriteit aan de kerk [6]).

Wanneer we dit standpunt ten opzichte van een bijbelvertaling verwerpen, dan houdt dit natuurlijk niet in, dat het vraagstuk der bijbelvertaling (wèlke bijbelvertaling) voor de kerk van geen belang zou zijn. Niemand zal willen volhouden, dat het vertalen van den bijbel een bezigheid is, waarop het subjectief inzicht en m.n. het subjectief-*kritisch* inzicht geen invloed kan oefenen. Wie b.v. de Leidsche vertaling kent, zal moeilijk het feit kunnen loochenen, dat de overtuiging der (moderne) vertalers op dezen arbeid haar duidelijk stempel heeft gezet [7]). En het kan van de kerk niet verwacht worden, dat zij, zonder ook maar eenigszins rekening te houden met het gevaar van subjectivisme en kritiek in de bijbelvertaling, een vertaling aanvaardt, louter, omdat zij zich als wetenschappelijk verantwoord komt aandienen.

Daarom is het zoo goed te verstaan, dat de kerken zich voortdurend

---

[6]) Vgl. Kuyper. Encyclop. III, pag. 127.

[7]) Vgl. Dr J. de Groot in: De Statenvertaling 1637—1937, pag. 102; F. Dijkema (idem, pag. 89 v.v.) over den z.g.n. Biestkens-bijbel der oude Doopsgezinden; F. W. Grosheide. De theologie der Statenvertalers a.w., pag. 123.

met het vraagstuk der bijbelvertaling hebben beziggehouden [8]). Maar hoezeer hier zelfs van een roeping der kerk kan worden gesproken, dat kan toch nimmer inhouden, dat de vertaling, die door de kerk voor het kerkelijk gebruik werd geaccepteerd, daarmee aan alle kritiek en verbetering werd onttrokken. Wie dit zou willen volhouden, zou noodzakelijk moeten komen tot het standpunt, waarop men de theopneustie der Heilige Schrift ook uitstrekt tot haar vertaling, of tot een erkenning van een gezag der kerk (op een nòg consequenter wijze dan in de Roomsche kerk ten opzichte van de Vulgaat), waardoor alle arbeid voor een nog zuiverder vertaling overbodig zou worden.

Geen der beide wegen is door de Gereformeerde Schriftbeschouwing ingeslagen. Wel heeft ze daardoor het verwijt te hooren gekregen, dat ze dan ook ten onrechte sprak van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift, omdat ze daarmee *bedoelde* de onfeilbaarheid der oorspronkelijke handschriften, maar daarvoor *practisch* substitueerde den vertaalden bijbel, dien wij thans bezitten. Maar dit argument maakt weinig indruk op hem, die doordrongen is van de souvereiniteit Gods in de totstandkoming van de Heilige Schrift. Men heeft zoo dikwijls gesproken over den *stijl* der Goddelijke Openbaring en daaruit vergaande consequenties afgeleid. Wanneer men van zulk een stijl der Openbaring wil spreken, kan men hier onder verstaan de wijze, waarop God Zich souverein als genadig God in Jezus Christus heeft geopenbaard en Zijn Openbarng heeft laten te boek stellen in den tijd, dien *Hij* wilde en in de talen, die *Hij* daartoe in Zijn dienst nam.

Aan deze Openbaring is het praedicaat onfeilbaarheid onlosmakelijk verbonden. Deze Openbaring als Heilige Schrift gaat in in het volle leven der wereld, wordt daar weerstaan en bestreden op allerlei wijze. Ze kàn ook bestreden worden in de bijbelvertaling, wanneer het verzet tegen de Heilige Schrift het zuivere inzicht op den samenhang verduistert. Maar die onfeilbare Openbaring komt ook door den arbeid der vertaling in gehoorzaamheid bindend en roepend tot ons en de geloovige wetenschap heeft hier haar roeping te vervullen om zooveel als haar mogelijk is, het Woord Gods in de vertaling zuiver te doen doorklinken in de kerk.

Daarom is er geen sprake van, dat het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing ook maar eenigszins remmenden invloed oefent

[8]) Dr F. W. Grosheide. Bijbelvertalen 1916, pag. 35 v.v.

op den arbeid der bijbelvertaling. Integendeel: ze is voor dien arbeid juist een stimulans. Niet in den zin, alsof ze een dergelijke distantie tusschen vertaling en oorspronkelijke Schrift zou willen aanwijzen, dat er eigenlijk niet van gesproken kan worden, dat wij thans in de Heilige Schrift het Woord Gods bezitten, maar wel in dezen zin, dat wie dit isolement bewust aanvaardt, nimmer uiteindelijk rusten kan in het opperste leergezag der kerk, maar het een consequentie acht van het Schriftgeloof, dat ze in onderworpenheid aan het gezag der Schrift wordt doorgegeven met gebruik van die middelen, die ons door God Zelf zijn gegeven. Wie hier zou willen opmerken, dat de geloovigen zoo weliswaar niet afhankelijk worden van de kerk in haar opperst gezag, maar wel van de *wetenschap,* vergeet, dat er tusschen kerk en geloovige wetenschap geen dualisme bestaat en van een afhankelijkheid van een neutrale wetenschap in geen enkel opzicht sprake is.

* *
*

Op een ander terrein komen we met het vraagstuk van de *tekstkritiek.* Als we alleen op den klank afgaan, zouden we tot de conclusie kunnen komen, dat hier inderdaad van Schriftkritiek sprake is en dat dus met de principieele aanvaarding der tekstkritiek het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing wordt opgeheven. Meermalen is dan ook over de Gereformeerde onderscheiding tusschen tekstkritiek en Schriftkritiek opgemerkt, dat het hier gaat om een subtiele onderscheiding, die in de practijk van het critiseeren vervaagt en alle beteekenis verliest. Daarom is het gewenscht in het kort na te gaan, wat we onder tekstkritiek hebben te verstaan. Gaat het hier om een instelling tegenover de Heilige Schrift, die met het zich geheel en al onderwerpen aan het geschreven Woord Gods niet te rijmen valt? Er bestaat tusschen het vraagstuk der bijbelvertaling en dat der tekstkritiek in zooverre overeenstemming, dat ze beide ten nauwste samenhangen met de onfeilbaarheid van het oorspronkelijk geschreven Woord Gods. Het is nl. de tekstkritiek, die zich bezighoudt met het zoeken van den oorspronkelijken tekst. De poging moet gewaagd — aldus Kuyper — „om den tekst vast te stellen, ten einde zoo na mogelijk aan het autographon te komen" [9]). Ze is noodzakelijk door het feit, dat alle autographa verloren zijn ge-

---

[9]) Kuyper. Encyclop. III, pag. 64.

gaan [10]) en de Heilige Schrift tot ons kwam in een veelheid van handschriften, waarin allerlei verschillen voorkomen, die als vanzelf bij het gebruiken van den tekst in exegese en bijbelvertaling tot een beslissing dwingen. De tekstkritiek is dan ook noodzakelijk „niet alleen, omdat eerbied voor het Woord Gods vordert zijn tekst zoo nauwkeurig mogelijk vast te stellen, maar ook, omdat de exegese pas beginnen kan, als de tekst is vastgesteld" [11]).

Wanneer dan ook van tekstkritiek gesproken wordt, dan gaat het hierin om een geheel andere „kritiek" dan in de Schriftkritiek. De Schriftkritiek verwijdert zich van de Schriftopenbaring, omdat ze met een bepaalden maatstaf over de Heilige Schrift meent te mogen oordeelen, schifting te mogen aanbrengen en haar gezag daardoor te mogen begrenzen. De tekstkritiek echter verwijdert zich niet vàn de Heilige Schrift, maar zoekt den juisten tekst vast te stellen, zonder zich als rechter te stellen boven de Heilige Schrift.

Natuurlijk is het niet onmogelijk, dat *in* den tekstkritischen arbeid *Schriftkritische* tendenzen binnendringen en men heeft wel eens gezegd, dat in het zoo gemakkelijk onderscheiden tusschen tekstkritiek en Schriftkritiek reeds een vermindering van het respect voor de Schrift zich openbaarde. Het is vooral Prof. Dr H. Visscher geweest, die in verband met de Schriftwaardeering de tekstkritiek ter sprake heeft gebracht. Hij was van meening, dat ook de Gereformeerde Kerken ondanks haar belijdenis van het volstrekte gezag der Heilige Schrift toch langzamerhand een Schriftbeschouwing hadden laten doordringen „die van den eerbied voor Gods Woord en waarheid, zooals deze bij de vaderen had geheerscht, weinig meer overliet" [12]).

De historische kritiek verscheen met het brevet der wetenschap gedekt en bewerkte bij velen een daling der Schriftwaardeering. Een verhouding tot de Schrift ontstond „waaraan de diepgevoelde, eerbiedige schroom ontbrak". Door de vermeerdering van het aantal vraagstukken rondom de Heilige Schrift kwam de Schrift verder weg te staan. Zoo wordt volgens Visscher het gezag der Schrift er altijd

---

[10]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 155: „De autographa, vermoedelijk op het broze papyrus geschreven en veel gehanteerd, moeten spoedig onbruikbaar zijn geworden".

[11]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 166.

[12]) Dr H. Visscher. Heilig Evangelie of Pseudo-Schrift. De Heraut met Marcus XVI : 9—20 voor de vierschaar der belijdenis, 1921, pag. 4.

eenigszins door aangetast, wanneer we bedenken, dat er eerst een wetenschappelijke arbeid te verrichten is, om haar oorspronkelijken vorm te benaderen. Zoo ontstaat er tegenover de Schrift een zekere losheid, een koelheid, zelfs een onverschilligheid „die voor den teederen eerbied jegens de Schrift niet bevorderlijk is."

In verband met dit alles meende Dr Visscher te kunnen constateeren, dat ook bij hen, die opkomen voor de autoriteit der Schrift, een andere gevoelstoon was gaan heerschen dan onder onze vaderen aanwezig was.

In deze uiteenzettingen zouden we alleen nog een waarschuwing kunnen hooren om in den voortgang van den wetenschappelijken arbeid in verband met de Heilige Schrift den eerbied vóór en de onderworpenheid áán de Schrift niet in gevaar te brengen en hierin zouden we volkomen met Dr Visscher kunnen instemmen, dat men bij het wetenschappelijk zich bezighouden met de Heilige Schrift *altijd* op z'n hoede moet zijn voor het gevaar, dat de eerbied voor de Schrift vermindert. Maar nu staan we voor het feit, dat Visscher deze waarschuwing in verband gebracht heeft met een tekstcritische kwestie en daardoor het vraagstuk van het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing heeft vertroebeld.

Het betrof het veel besproken vraagstuk van het slot van Markus, waarover Dr H. H. Kuyper geschreven had „dat men hier te doen had met een blijkbaar corrupten tekst, die slechts in enkele handschriften voorkomt en naar thans algemeen wordt aangenomen niet echt is". Hierin nu mist Visscher „den eerbiedigen schroom voor de Heilige Schrift als Gods onfeilbaar Woord". Hij ziet het zoo, dat Dr H. H. Kuyper om zich van de moeilijkheden te ontdoen, eenvoudig de schaar ter hand nam en het lastige stuk er uit wegknipte. De gemakkelijkheid, waarmee dit geschiedde, wijst z. i. op een mentaliteit tegenover de Schrift, die geheel verschillend is van die der vaderen. Hij spreekt zelfs van „een onteedere stemming, die niet gedragen wordt door een machtige inspiratie des geloofs, veeleer door een skepsis, die gewoonlijk de geestdrift doodt". En dat het voor Visscher maar niet alleen gaat om die onteedere „stemming", die hij onderstelt, maar om de zaak zelf, blijkt wel hieruit, dat hij spreekt van een aanranding van het „corpus scripturae" die hij niet zonder protest mag laten passeeren [13]).

---

[13]) Visscher a.w., pag. 9.

Zoo zien we bij Visscher de aanklacht scherp geformuleerd. Het gaat om een doorbreking van het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing, die ten slotte voeren moet tot het binnenhalen van de Schriftkritiek. Want daar „is men ook niet begonnen met het negatieve resultaat, waarmede men eindigde. Van kleine operaties kwam het ook hier tot steeds grootere, diep ingrijpende. En er is geen enkele grond, om te meenen, dat het bij Gereformeerden anders zou gaan. Het is de mentaliteit, waarmede men tegenover de Schrift staat, die uitwijst, dat er in de verhouding tegenover haar, ook onder Gereformeerde kringen, veranderingen plaats grijpen, waartegen van meet af met nadruk gewaarschuwd worden moet."

* *
*

Het is ons hier niet te doen om de bespreking van de kwestie van het slot van Markus' evangelie, maar slechts om het *verband*, dat door Visscher gelegd wordt met de verzwakking van den eerbied voor de Heilige Schrift. Het is *hier* nl. niet de eerste vraag, wie in de discussies over het slot van Markus het gelijk aan zijn zijde heeft (hoe belangrijk deze vraag ook is), maar om het beginsel, dat hiermee gemoeid is. Hierop wees dan ook Dr Kuyper al, toen Dr Visscher reeds vóór de bovengenoemde brochure dit punt ter sprake had gebracht. Hij wees in de eerste plaats op de twee vragen, die zich hier voordoen nl. die van het auteurschap van het slot van Markus en de vraag, of de slotverzen „gesteld, dat ze door een ander aan het evangelie zijn toegevoegd, toch niet tot de Heilige Schrift behooren en een geïnspireerd karakter dragen" [14]).

Vooral deze laatste vraag is uit den aard der zaak van belang in verband met de door Visscher uitgebrachte kritiek. En daarin gaat het nu om deze grondvraag, *wanneer* het gezag der Heilige Schrift door een bepaalde opvatting inzake het slot van Markus wordt aangerand. Het beginsel, dat door Dr H. H. Kuyper wordt geponeerd is, dat wij wel een onfeilbaren bijbel hebben, maar niet een onfeilbaren tekst en dat de kerk, voorzoover ze zelf een bijbelvertaling aan het volk aanbiedt, wel een bepaalden tekst daaraan ten grondslag kan

---

[14]) Dr H. H. Kuyper in *De Heraut* van 20 Febr. 1921. (Vgl. Visscher a.w., Bijlage).

leggen, maar dat ze het wetenschappelijk onderzoek aan dien door haar gekozen tekst niet kan binden.

Wie dit beginsel aanvaardt, geeft daarmee niet de tekstkritiek vrij in dien zin, dat ze met de Heilige Schrift doen mag, wat ze — vanuit neutraal-wetenschappelijke onderstellingen — zèlf wil.

Maar daarin ligt wèl opgesloten, dat het gezag der Heilige Schrift niet in het geding is bij dit op zich zelf juiste beginsel in verband met den tekst, maar slechts ter sprake kan komen *bij de toepassing* van dit beginsel en dan met name op *dit* punt, *of de tekstkritiek haar bevoegdheid te buiten gaat en allerlei criteria gaat invoegen, die met het onderzoek naar den juisten tekst niets meer te maken hebben.* Het wordt door niemand ontkend, dat hier steeds *gevaren* dreigen, waarvoor óók de tekstkritiek op haar hoede moet zijn, maar wie de bespreking van de vele en ingewikkelde vragen, die hier aan de orde komen, apriori in verband brengt met den geringer wordenden eerbied voor het onfeilbaar Woord Gods, begaat daarmee een ernstige fout en verzwakt den ernst van het Schriftvraagstuk. Stel, dat iemand inzake het slot van Markus of de pericoop uit Johannes 8 of het comma Johanneum tot conclusies zou komen, die door anderen worden beschouwd als niet uitsluitend op tekstkritische gronden gefundeerd, dan kan het bewijs alleen gevoerd worden *door de concrete doorvoering van het tekstcritisch betoog zelf*. Te meer, waar het een Gereformeerde communis opinio is, dat de tekstkritiek niet een neutrale wetenschap is, die buiten het geloof om gaat, maar een theologische wetenschap, die alléén in het gelóóf *zuiver* kan worden verricht.

Dat is dan ook wel de vrucht van de gevoerde discussie [15]), dat we zien, dat scherp moet worden onderscheiden tusschen de gevaren, die de tekstkritiek bedreigen èn het *beginsel* der tekstkritiek zelf. In dit *beginsel* ligt in geen enkel opzicht een doorbreking van het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing.

Of de toepassing van dit beginsel nimmer dat isolement doorbreekt, kan alleen door een onderzoek van concrete gevallen worden beoordeeld.

We kunnen hier nog aan toevoegen, dat het geváár van deze door-

---

[15]) Vgl. Dr V. Hepp's antwoord aan Dr H. Visscher in *De Reformatie* 1e jaargang.

breking waarlijk niet alleen — en zelfs niet in de eerste plaats — bestaat bij de beoefening van de tekstkritiek. De overgang tot een houding tegenover de Schrift, waarin principieel Schriftkritische tendenzen een rol spelen, is niet alleen bij de tekstkritiek een mogelijkheid, waarvoor men permanent op z'n hoede moet zijn [16]), maar dit gevaar dreigt bij èlk — wetenschappelijk en niet wetenschappelijk — contact met de Heilige Schrift. Het dreigt bij het eenvoudige lezen der Schrift, èn bij de exegese èn bij de dogmatische bezinning over het Woord Gods en moet over de *geheele* linie worden weerstaan.

* *
*

Het vraagstuk van de tekstkritiek is ook na dien nog ter sprake gekomen in verband met de discussies over het gezag der Heilige Schrift. Naar aanleiding van de besprekingen over „het wereldbeeld van den bijbel" [18]) werd nl. door Dr W. J. A. Schouten de Korte Verklaring van Jeremia door Prof. Aalders in het geding betrokken. Schouten schreef nl. het volgende: „Wanneer Prof. Aalders in zijn nieuwe Jeremia-uitgave de vrijmoedigheid heeft teksten als Jer. 3 : 18, Jer. 15 : 13, 14 en b.v. een gedeelte van Jeremia 52 : 20 te schrappen, doet hij dit, omdat deze teksten naar zijn logisch inzicht niet in het verhaal passen" [19]). Ieder voelt, dat de kwestie in deze formuleering

[16]) Zoo wijst Grosheide er op, dat het doen aan tekstkritiek allerminst een zuiver litterair werk is, want „men kan niet tekstkritisch werken, zonder zich ook van de verschillende lezingen rekenschap te geven d. w. z. zonder de Schrift ook uit te leggen. En bij uitlegging is het van overwegend belang, hoe men tegenover de Schrift staat". „De tekst van het Nieuwe Testament" in Bijbelsch Handboek II, 1935, pag. 57. Vgl. de bespreking van allerlei factoren, die in het zich bezighouden met den tekst een rol hebben gespeeld: Dr D. Plooy. Tendentieuse varianten in den text der Evangeliën, 1926.

[17]) Vgl. K. Schilder. Een Hoornstoot tegen Assen? 1928, pag. 51.

[18]) We komen op „het wereldbeeld van den bijbel" in dit hoofdstuk nog terug.

[19]) Dr W. J. A. Schouten. Het Wereldbeeld van den Bijbel. Orgaan v. d. Chr. Vereenig. van Nat. en Geneesk., 1926, pag. 96. Over de genoemde teksten zie men Aalders' Korte Verklaring (Jeremia). Van Jer. 3 : 18 zegt Aalders, dat „dit vers moet beschouwd worden als een kantteekening uit den tijd van het latere jodendom" (pag. 22). Van Jer. 15 : 13 en 14 zegt hij, dat deze verzen in Jer. 17 : 3 en 4 met eenige uitbreiding terugkeeren en dat *die* verzen vermoedelijk in de Grieksche vertaling op de verkeerde plaats zijn geraakt (de Grieksche vertaling heeft deze verzen wel in Jer. 15, maar niet in Jer. 17) en later in de Hebreeuwsche handschriften ook in hoofdstuk 15 zijn bijgeschreven (Aalders I, pag. 137), terwijl in Jer. 52 : 20 enkele woorden uit den Hebreeuwschen tekst als een inschuifsel worden beschouwd (II, pag. 301).

door Schouten zeer scherp wordt gesteld. En niemand zal willen ontkennen, dat in datgene, wat Schouten aan Aalders verwijt, niet zoo veel verschil meer valt aan te wijzen met de rationalistische methode van Schriftbenaderen, die immers uit de Schrift verwijdert, wat naar haar logisch inzicht niet past.

Daartegenover moet echter worden herinnerd aan het feit, dat Aalders de weergave van zijn gevoelen door Schouten met klem heeft afgewezen en zijn bedoeling nader heeft verduidelijkt.

Hij wijst er op, dat er wel onder de moderne beoefenaren der Oud-Testamentische studiën een streven is om teksten of gedeelten van teksten te schrappen, omdat ze naar hun logisch (of aesthetisch) inzicht niet in het verband passen, maar dat dit streven in hem een verklaard tegenstander vindt, „omdat het niet alleen te kort doet aan de majesteit der H. Schrift en haar tot het voorwerp van subjectieve willekeur maakt, maar ook in zijn subjectiviteit door en door onwetenschappelijk is" [20]).

De gronden voor Aalders' opvatting inzake de teksten uit Jeremia liggen dus volgens zijn eigen verklaring *op een ander niveau.* Nu was dit tot op zekere hoogte reeds duidelijk geworden uit de opmerkingen in de Korte Verklaring. In ieder geval bleek wel, dat deze kwestie veel ingewikkelder was dan Dr Schouten weergaf met zijn: *schrappen op grond van logisch inzicht.* Weliswaar heeft hij na de toelichting van Aalders zijn beroep op de Korte Verklaring gehandhaafd door te zeggen, dat de z. i. objectieve gronden, die Dr Aalders aanvoert, door hem toch alleen door zijn logisch inzicht konden zijn vastgesteld [21]), maar deze redeneering houdt geen steek. Want het gaat in de „objectieve gronden" niet om een uitschakeling van den onderzoeker of waarnemer. In èlken arbeid der tekstkritiek b.v. bij het vergelijken van verschillende groepen van handschriften is van het inzicht van den onderzoeker sprake en wie op grond dáárvan reeds de *objectiviteit* van bepaalde gronden zou willen loochenen, redeneert volgens de lijnen van het subjectivisme.

Het gaat in wat Aalders in de Jeremia-teksten doet, niet om een

---

20) Aalders. Het Bijbelsch wereldbeeld, het Paradijsverhaal en de tekstkritiek. Geref. Theol. Tijdschr., 27e jrg, pag. 170. Vgl. J. de Groot. De Statenvertaling van het Oude Testament als wetenschappelijk werk. In: De Statenvertaling 1637—1937, pag. 98 v.v.

21) Schouten. Wereldbeeld en exegese, G. T. T. 27e jrg, pag. 271.

hanteeren van een apriori geconstrueerden maatstaf, waarmee de Heilige Schrift gemeten wordt, om vervolgens te schrappen, wat met dien maatstaf niet overeenkomt, maar om een willen luisteren naar de Heilige Schrift, die als een zinvolle, Goddelijke Openbaring tot ons komt en door ons in haar zin moet worden verstaan.

In een bepaald opzicht brengt ons de discussie tusschen Aalders en Schouten op een eenigszins ander terrein, dan die over het slot van Markus. Wel is in beide sprake van tekstkritiek, maar het verschil ligt hierin, dat bij de discussie over de Jeremia-teksten het vraagstuk van de „inwendige gronden" meer naar voren treedt.

Dit onderwerp wordt dan ook door Aalders in zijn antwoord aan Schouten uitdrukkelijk aan de orde gesteld. Hij stelt de vraag „of het geoorloofd is den tekst te emendeeren *uitsluitend* op *inwendige* gronden" [22]). Volgens Aalders mag deze vraag bevestigend worden beantwoord.

Bij het Nieuwe Testament zal men door het overvloedig handschriftenmateriaal niet gemakkelijk tot een afwijking in den tekst besluiten „tenzij de manuscripten daar aanleiding toe geven", maar door de schaarschheid van het tekstkritisch apparaat van het Oude Testament zijn we voor het Oude Testament „in verschillende gevallen wel uitsluitend op inwendige gronden aangewezen" [23]).

Wel moet men — aldus Aalders — met de tekstkritiek, die zich uitsluitend op inwendige gronden baseert, uiterst voorzichtig zijn en daarbij niet „lichtvaardig en naar eigen subjectief gevoelen" te werk gaan, maar slechts dan dezen weg inslaan, wanneer de gronden „een objectief karakter dragen en door hun ernst en gewicht, of ook door hunne overeenstemming en talrijkheid zeer sterke overtuigingskracht bezitten".

We behoeven hier niet nader in te gaan op de gronden, die Aalders aanvoert voor zijn opvatting over de teksten uit Jeremia. Maar wel moeten we nog stilstaan, in verband met het onderwerp van dit hoofdstuk — bij de vraag, of we hier inderdaad nog wel kunnen spreken van een standpunt, dat het isolement der Gereformeerde Schriftbe-

---

[22]) Aalders. G. Th. T., 27e jrg., pag. 173.

[23]) Vgl. Kuyper, Enc. III, pag. 71, over het verschil in de theorie der tekstkritiek voor O. en N. T. „met name wat het recht van emendatie door conjectuur betreft".

schouwing niet doorbreekt. We kunnen dat het beste doen door ons een oogenblik te stellen voor het vraagstuk der *conjecturaalkritiek*.

* *
*

Wanneer we de verschillende beschouwingen over het recht der conjecturaalkritiek in Gereformeerde kringen overzien, dan treft ons direct de nadruk, waarmee er op gewezen wordt, dat zeer groote voorzichtigheid geboden is. Men blijkt er diep van doordrongen te zijn, dat men inzonderheid hier op z'n hoede moet zijn voor een verwisseling van de conjecturaalkritiek met de *Schrift*kritiek.

Zoo wijst b.v. Kuyper op het misbruik van het recht tot conjectuur, op de jacht op conjecturen, waarin oppervlakkigheid en aprioristische willekeur domineeren [24]). Deze zucht om elke crux interpretum voor een te emendeeren plaats aan te zien, wordt genoemd een „spel der luchthartigheid", dat — als het op de Schrift wordt toegepast — weinig minder dan heiligschennis kan worden genoemd. Ook Grosheide wijst op het gevaar, dat men den tekst per conjecturam gaat veranderen, omdat men het met den tekst niet eens is en eigen meening in den tekst gaat leggen.

Zoo komt men tot consequent subjectivisme, dat zichzelf stelt in de plaats van den schrijver [25]). En in een scherpzinnige ontleding heeft Dr J. Woltjer het willekeurige dezer subjectivistische conjecturaalkritiek in het licht gesteld en haar ook als in strijd met alle wetenschappelijke eischen veroordeeld [26]).

Behalve dat de genoemde auteurs met klem waarschuwen tegen de willekeurige conjectuur, zijn ze bovendien van oordeel, dat van het

---

24) Kuyper. Encycl. III, pag. 72.

25) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 180.

26) Dr J. Woltjer. Overlevering en Kritiek. In: Verzamelde Redevoeringen, 1931, pag. 73 v.v. Vele voorbeelden van conjecturaalkritiek, die van Schriftkritiek niet meer te onderscheiden is, vinden we bij W. C. van Manen. Conjecturaalkritiek, toegepast op den tekst van de Schriften des Nieuwen Testaments (Verh. Teylers Gen. 1880) en W. H. van de Sande Bakhuyzen. Over de toepassing van de conjecturaalkritiek op den tekst des N. T. (idem, 1880). Een duidelijk voorbeeld biedt het gelijke oordeel van beide over Mattheüs 1 : 18. De woorden „uit den Heiligen Geest" worden geschrapt. Volgens Van Manen verbreken ze den samenhang (a.w., pag. 162) en volgens v. d. Sande Bakhuyzen zijn ze „onecht" (a.w., pag. 118). De conjectuur is hier volkomen ontaard in Schrift èn wonderkritiek (vgl. v. Manen a.w., pag. 168 over het wandelen van Petrus op de zee, waarbij v. Manen volstaat met de kritiek van Semler te citeeren).

recht tot conjectuur slechts *zeer* zelden gebruik zal mogen worden gemaakt. Woltjer meent althans ten opzichte van het Nieuwe Testament, dat de conjecturaalkritiek „geheel of zoo goed als onnoodig is wegens het aantal en het gehalte onzer codices" [27]), terwijl het volgens Grosheide „zelden of nooit noodig zal zijn een conjectuur te maken" [28]). En nu moge er hier eenig verschil bestaan tusschen het Oude en Nieuwe Testament, uit dit alles blijkt toch wel, dat men er van overtuigd is, dat de conjecturaalkritiek van allerlei zijden door het geváár der Schriftkritiek wordt omringd.

* *
*

Dat neemt echter niet weg, dat ondanks de opvallende voorzichtigheid het recht der conjecturaalkritiek principieel wordt gehandhaafd [29]). De genoemde auteurs zien ondanks de gevaren toch een weg, die te bewandelen is, zonder dat men terecht behoeft te komen in het moeras der Schriftkritiek.

Aan welke eischen moet dan een conjectuur voldoen om scherp te kunnen worden onderscheiden van de kritiek op de Heilige Schrift, die zich opwerpt als rechter over het Woord Gods?

Een van de eerste eischen, die gesteld moeten worden is deze, dat vast moet staan, dat de tekst bedorven is [30]). Het mag niet zoo zijn, dat de tekst zelf volkomen zuiver is en dat dan toch op gronden, die niet aan de Schrift ontleend zijn, de tekst wordt geëmendeerd. Want daarin ligt juist *het* kenmerk van de Schriftkritiek, dat ze de Schrift onderwerpt aan een vreemden maatstaf en zoo de poort sluit, die tot den vollen rijkdom der Schrift toegang verleent.

---

[27]) Woltjer a.w., pag. 84.

[28]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 179 en: Grosheide. Hermeneutiek van het N. T. Bijbelsch Handboek II, pag. 82.

[29]) Kuyper. Enc. III, pag. 72: „Ze *kan* waarheid vinden en bezit deswege een onbetwistbaar bestaansrecht"; Grosheide. Hermeneutiek, pag. 181 v.v.; Woltjer a.w., pag. 84.

[30]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 181. Vgl. ook Dr A. Noordtzij over de oorzaken der tekstcorruptie: De tekst van het Oude Testament en zijn geschiedenis. Bijbelsch Handboek I, pag. 309 v.v.; Noordtzij. Korte Verklaring: Ezechiël, 1932, pag. 34 v.v. en Aalders. Korte Verklaring: Jeremia I, 1923, pag. XXVII v.v. Het standpunt ten opzichte van de conjectuur hangt uit den aard der zaak nauw samen met den kijk, dien men heeft op de mate der tekstcorruptie. Vgl. Dr J. Woltjer a.w., pag. 77 tegen de lichtzinnigheid in de kritiek op de schriftelijke overlevering. Van Manen en Van de Sande Bakhuyzen spreken zelfs van de *toepassing* van de conjecturaal-kritiek *op den tekst van het Nieuwe Testament.*

Maar door de vermenigvuldiging en het afschrijven der handschriften is het mogelijk, dat een bepaalde tekst, zooals ze voor ons ligt, bedorven en onverklaarbaar is. In dat geval komt de mogelijkheid op van een conjectuur.

Het laat zich verstaan, dat we op dit punt telkens weer het bezwaar ontmoeten, dat we Schouten tegen Aalders hoorden inbrengen, dat nl. het vaststellen van allerlei op den toestand der tekst zich beroepende gronden toch niet te denken is *zonder den invloed der subjectiviteit*. We hebben daartegen reeds opgemerkt, dat dit vaststellen inderdaad niet buiten het subject omgaat, maar dat dit nog geenszins het subjectivisme involveert. We kunnen daar thans nog aan toevoegen, dat de handhaving van het recht tot conjectuur ten nauwste samenhangt met de belijdenis van de eenheid en harmonie en niet minder: de klaarblijkelijkheid der Schriftopenbaring. De conjecturaalkritiek heeft als vooronderstelling, dat de Heilige Schrift niet is een conglomeraat van onsamenhangende zinnen, maar dat ze in de oorspronkelijke Schrift gegeven is als een harmonieuze eenheid, waarin elk onderdeel z'n zinvolle plaats ontving in het geheel [31]). En nu is zeker bij alle spreken over harmonie, eenheid en klaarblijkelijkheid der Openbaring het gevaar niet denkbeeldig, dat een harmoniebegrip wordt geconstrueerd, dat met de harmonie der Schrift niet overeenkomt. Maar door dit gevaar wordt deze belijdenis zelf niet van haar beteekenis beroofd.

Men kan ter vergelijking denken aan de exegese, die den zin van een bepaald Schriftgedeelte zoekt te verstaan, maar daarbij steeds de eenheid en het Openbaringskarakter der gansche Schrift zich voor oogen stelt. De geschiedenis der exegese bewijst, dat men meermalen onder den schijn der objectiviteit tendentieuze exegese bood. Door dit gevaar van het laten domineeren van eigen gedachten, wordt echter de waarde der zuivere exegetische instelling niet verkleind. Zoo nu staat het ook met het recht tot conjectuur. Het moet hier te doen zijn, niet om een beoordeelen van de Schrift met eigen schema's, maar om het zoeken van den juisten tekst, waarbij de conjectuur het resultaat moet zijn van objectieve, uit de Schrift zelf tot ons komende gronden. Dat de conjectuur niet op hetzelfde niveau kàn liggen als

---

[31]) Vgl. M. Noordtzij. De beoefening der exegetische theologie, inzonderheid van de tekstkritiek, de geschiedenis des bijbels en de exegese, 1875, pag. 34—37.

de gewone „gissing", vinden we duidelijk aangegeven in de verdere begrenzing, die de conjecturaalkritiek bij Grosheide ontvangt.

Hij wijst nl. niet alleen op het bedorven-zijn van den tekst, maar voegt er aan toe, dat de voorgestelde verbetering *zich als het ware vanzelf moet aanduiden,* geheel natúúrlijk moet zijn, niet slechts passen moet in het verband, maar zich ook nauw moet aansluiten bij de woorden of letters, die er staan en hij voegt er tenslotte als derde voorwaarde der conjectuur aan toe, dat uit de voorgestelde verbetering zoowel als uit wat thans in den tekst staat, gemakkelijk moet kunnen worden aangetoond, dat en hoe het tekstbederf ontstond [32]).

Deze voorwaarden geven de grenzen aan, binnen welke zinvol van conjectuur kan worden gesproken. Ze hangen ten nauwste samen met het Schriftgeloof en willen er voor waken, dat de deur niet geopend wordt voor allerlei subjectieve constructies, die alle aansluiting aan den tekst missen of althans op andere „gissingen" niets vóór hebben. Er is slechts dàn een conjectuur mogelijk, wanneer de Heilige Schrift zelf de leiding heeft en er aan de zijde van het subject tenvolle de bereidheid is om zich aan de Schrift te onderwerpen en aan de gegevens der Schrift, aan het verband en den samenhang ten volle recht te laten wedervaren. De conjectuur wordt — als ze zuiver is — door dat zoeken naar het objectieve van een willekeurige constructie onderscheiden. Zoo spreekt Dr Kuyper wèl van „scherpzinnigheid" aan de zijde van het subject, dat met den tekst bezig is, maar dat beteekent voor hem niet een eigenwillige constructie.

Want scherpzinnigheid kan soms uit een bedorven tekst „den oorspronkelijken tekst met zulk een evidentie te voorschijn brengen, dat ge er de waarheid onmiddellijk van inziet" en Kuyper wijst dan in verband hiermee op „het conventioneel karakter van alle schrift, dat nooit anders dan een teeken is, waardoor de geest van den schrijver in het bewustzijn van den lezer, naar vaste wet, gedachten wil opwekken gelijk aan de zijne" [33]).

Het gaat voor Kuyper dus in de conjectuur niet om een vernuftig combineeren, maar allereerst om een zich ontdekken van den tekst *uit* den bedorven tekst in het verband met het geheel, ook al gaat

---

[32]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 181—182.
[33]) Kuyper. Encycl. III, pag. 71.

het vinden van den tekst niet buiten de activiteit van den onderzoeker om [34]).

Slechts dan, wanneer men zou kunnen aantoonen, dat de onderzoeker niet *uit* de Schrift, maar uit z'n eigen gedachtenschema's den tekst heeft trachten te „herstellen", is er reden om tegen *Schrift*kritiek te waarschuwen.

Het is dan ook te verstaan, dat volgens Grosheide regels voor het maken van conjecturen niet of zeer bezwaarlijk te geven zijn en dat slechts voorzorgen kunnen worden genoemd, die in acht genomen moeten worden [35]). Want de vraag, of in een bepaalde conjectuur de grenzen der tekstkritiek zijn overschreden, kan tenslotte alleen beantwoord worden door de conjectuur zelf te toetsen en niet door het opstellen van algemeene regels, die tot het „vinden" van een conjectuur kunnen leiden.

* * *

Op grond van dit alles is het dus niet geoorloofd de grenzen tusschen tekstkritiek en Schriftkritiek uit te wisschen. Het gaat niet om een subtiele onderscheiding, waarin een kritische houding tegenover de Heilige Schrift wordt verbloemd tot „tekstkritiek", maar om een onderscheiding, die door den totaal verschillenden aard van deze tweeërlei „kritiek" ten volle wordt gerechtvaardigd.

Wie dit onderscheid zou willen verwerpen, zou moeten komen tot de aanvaarding der Schriftkritiek of — bij verwerping der tekstkritiek — tot de meening, dat aan de een of andere vertaling de zuivere oorspronkelijke tekst ten grondslag ligt. Wie hier echter niets wil toevoegen aan wat God ons gegeven heeft en Zijn leiding in het tot ons komen der Heilige Schrift tenvolle eerbiedigt [36]), komt als van-

---

[34]) Ook Van Manen (a.w., pag. 111) zegt nog, dat de conjecturaal-criticus nooit ophoudt „eenige rekening" te houden met „de gegeven grondstof voor den bouw van woorden en volzinnen". De gissing wordt verbonden met hetgeen geschreven is. In de practijk komt er bij de conjecturen van v. Manen hiervan zoo goed als niets terecht.

[35]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 182.

[36]) Over de vraag, waarom de autographa ons niet volstrekt ongeschonden zijn overgeleverd, is meermalen gehandeld. Zie b.v. Kuyper. Encycl. III, pag. 67: „Met zulke autographa zou al spoedig afgoderij gedreven zijn en blijkbaar heeft het Gode beliefd ter afwending van dit kwaad liever zijn Heilige Schriftuur aan den tand des tijds, dan Zijn Kerk aan de verzoeking tot bijgeloof bloot te stellen". Niemand kan hier met volstrekte zekerheid spreken, omdat de gronden daarvoor ons ontbreken.

zelf tot de erkenning van het recht der tekstkritiek en zal zelfs de conjectuur niet apriori verwerpen. Maar wel zullen — waar het den tekst der *Heilige Schrift* betreft — de oogen geopend moeten blijven voor het dreigende gevaar, dat de tekstkritiek en met name de conjectuur [37]) ontaardt in een construeeren van den *ons* passenden tekst [38]).

Op *dat* punt ligt altijd weer de beslissing over de vraag, of men gebleven is binnen de grenzen, die door het gezag der Heilige Schrift worden getrokken.

* *
*

Met de bespreking van enkele vragen der tekstkritiek is het onderwerp van ons hoofdstuk echter nog geenszins volledig behandeld. Het is nl. heel goed denkbaar, dat een bepaalde zienswijze over de Heilige Schrift doordringt, waarin weliswaar over kritiek op de Schrift niet wordt gesproken, maar die toch met de Gereformeerde Schriftbelijdenis in strijd komt.

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien, hoe dit in de conflicten in de Gereformeerde kerken inderdaad is voorgekomen. En wie de ontwikkeling der Gereformeerde theologie in verband met het Schriftvraagstuk overziet, komt als vanzelf te staan voor het onderwerp, dat reeds vele tientallen jaren in het middelpunt der besprekingen heeft gestaan nl. *het vraagstuk van de organische inspiratie.*

* *
*

In de Gereformeerde theologie wordt reeds sinds geruimen tijd het karakter der inspiratie aangeduid als „organisch" in tegenstelling met de z.g.n. *mechanische* inspiratie-theorie. Het kan niet worden ontkend, dat deze gedachte van een organische inspiratie voor velen iets vanzelfsprekends is geworden en moeilijk meer voorwerp van discussie kan zijn.

---

[37]) Men kan het vraagstuk der conjectuur bestudeeren door de opvattingen na te gaan over Jakobus 4 vers 2 (vgl. Grosheide. Commentaar op Jakobus) en over Hebr. 11 : 37 (vgl. Grosheide. Commentaar op Hebreeën en Hermeneutiek, pag. 157 en 182; Bijbelsch Handboek II, pag. 82).

[38]) Vgl. Grosheide. Herziening der Statenvertaling namens een Generale Synode der Gereformeerde Kerken? G. Th. T. 15e jrg, pag. 133, die zegt, dat in de Statenvertaling conjecturen, gissingen en stoute vertalingen voorkomen „zooals niet alleen Gereformeerden, maar ook Vermittlungstheologen van onzen tijd ze niet meer zouden aandurven". Vgl. Grosheide. „De theologie der Statenvertalers" in: De Statenvertaling 1637—1937, pag. 134.

Wie zich echter met deze vrij algemeen bekende en aanvaarde onderscheiding bezig houdt, ziet zich al spoedig voor allerlei ingewikkelde vragen gesteld. Het is nl. niet zoo eenvoudig om van de organische inspiratie een bevredigende, scherpe definitie te geven. De mechanische inspiratie-theorie wordt door Bavinck omschreven als zulk een inspiratie „welke, eenzijdig nadruk leggende op het nieuwe, het supranatureele element, dat in de inspiratie aanwezig is, de aansluiting daarvan bij het oude, het natuurlijke over het hoofd ziet, de bijbelschrijvers als het ware van hun persoonlijkheid losmaakt en uit de historie van hun tijd uitlicht, om hen alleen nog te doen fungeeren als bewustlooze en willooze instrumenten in de hand des Heiligen Geestes" [39]).

In tegenstelling hiermee bedoelde men nu met de organische inspiratie-theorie blijk te geven van een ander inzicht in de *wijze* van het werken Gods.

Wanneer we denken aan de definitie van de mechanische inspiratie bij Bavinck, dan mag men bij de organische inspiratie verwachten, dat nadruk zal worden gelegd op die wijze van werken Gods, waarbij het orgaan (de bijbelschrijver) *niet* wordt losgemaakt van zijn persoonlijkheid, *niet* wordt uitgelicht uit de historie van zijn tijd, maar als levend-bewust orgaan van dien bepaalden tijd door God in Zijn dienst wordt genomen. Bavinck spreekt dan ook van een verheldering van het inzicht in de „historische en psychologische bemiddeling", waardoor de mechanische opvatting steeds meer ging plaats maken voor de organische [40]).

Het ligt voor de hand, dat met deze algemeene karakteristiek van de organische inspiratie in tegenstelling met de willoosheid der bijbelschrijvers en het tijdlooze in de inspiratie bij de mechanische theorie, nog allerminst volkomen helderheid is bereikt over den aard en de consequenties der organische inspiratie.

Wel zijn er bepaalde momenten, die in de leer der organische inspiratie het meest op den voorgrond traden.

Men wees b.v. op het evidente verschil in taal en stijl der bijbelschrijvers en op de activiteit, die zij zelf bij het schrijven aan den dag legden. Daaruit bleek immers duidelijk, dat de theopneustie niet een

---

39) Bavinck. Geref. Dogmatiek I, pag. 401.
40) Bavinck. Geref. Dogmatiek I, pag. 402.

dwingende — de menschelijke eigensoortigheid en zelfwerkzaamheid uitsluitende — daad des Geestes was, maar *een in dienst nemen* van den vollen mensch mèt z'n eigen persoonlijkheid èn z'n activiteit [41]).

Maar daarmee was men natuurlijk nog niet gereed met z'n analyse van de organische inspiratie. Want, wanneer men eenmaal aannam, dat God in de inspiratie de schrijvers niet losmaakte uit hun historie en hun milieu, dan moest als van zelf de vraag naar voren komen, in hoeverre ook de invloed van die persoonlijkheid, van dien tijd en die historie een plaats kon krijgen in het effect van de inspireerende daad des Geestes nl. de Heilige Schrift. We staan hier voor de belangrijkste vraag van de organische inspiratie. Want juist op dit punt van de Schriftleer is telkens weer strijd ontbrand en het is dan ook van groot belang, dat we zien, welke moeilijkheden zich hier voordeden en op welke wijze een oplossing werd gezocht.

In de eerste plaats moet er dan op gewezen worden, dat de organische inspiratie niet mag worden gezien als een methode om van allerlei moeilijkheden, waarvoor het Schriftonderzoek ons plaatst en van de kritiek op de Schrift b.v. van de zijde der wetenschap, af te komen. Weliswaar heeft Bavinck er op gewezen, dat men door middel van de organische inspiratie aan de bezwaren, tegen de Heilige Schrift ingebracht, tegemoet kan komen [42]), maar uit Bavinck's uiteenzetting blijkt duidelijk, dat deze apologetische waarde van de organische inspiratietheorie voor hem geenszins inhoudt, dat een poging moet worden gedaan om buiten het volstrekte Schriftgezag om tot een compromis met de wetenschap te geraken.

Neen, maar wel biedt z. i. deze wijze van inspiratie in zooverre weerstand tegen allerlei ongeloovige kritiek, dat ze ons laat zien „dat de Heilige Geest bij het beschrijven van het Woord Gods niets menschelijks heeft versmaad om tot orgaan te dienen van het Goddelijke" [43]) en tegenover een kritiek, die aan de Heilige Schrift den maatstaf aanlegt van een abstract-transcendente Openbaringsidee, wijst de

[41]) Grosheide. Hermeneutiek, pag. 90; Bavinck. Geref. Dogmatiek I, pag. 402 v.v.; J. C. Brussaard. Gereformeerde Beschouwing over Schriftgezag, 1928², pag. 33; Dr K. Dijk. Het profetische Woord, 1931, pag. 369 v.v.; W. M. le Cointre. Enkele opmerkingen over Gereformeerde Schriftbeschouwing, 1930, pag. 15 v.v. Dr A. G. Honig. Om Gods heilig Woord, 1928, pag. 36—37. Dr J. Ridderbos. Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting, 1926, pag. 21.

[42]) Bavinck. Geref. Dogm. I, pag. 413.

[43]) Bavinck a.w., I, pag. 413.

organische inspiratie aan, dat veel kritiek haar doel ten eenenmale voorbijschiet.

Hoezeer echter Bavinck de organische inspiratie tegenover de kritiek van groote beteekenis acht, dat wil allerminst zeggen, dat met deze leer bedoeld is een rationeel en begrijpelijk maken van het *wonder* der inspiratie.

Er is geen sprake van, dat de organische inspiratie de Heilige Schrift van haar mysterieus karakter wil ontdoen en dat zij als het ware met één slag alle Schriftvragen wil oplossen.

We meenen zelfs te kunnen zeggen, dat meermalen te véél verwacht werd van de „organische" inspiratiegedachte in verband met allerlei moeilijkheden, die zich voordeden. Het is Bavinck zelf geweest, die van dit gevaar doordrongen was. Hij wees er op, dat de organische beschouwing meermalen gebruikt is om juist aan het auteurschap des Heiligen Geestes afbreuk te doen [44]).

Dit misbruik van de leer der organische inspiratie laat zich wel verklaren. Tegenover een mechanische inspiratietheorie, die zoo goed als geen belangstelling had voor het menschelijk instrument, waarvan de Heilige Geest zich bediende, was de organische inspiratietheorie zich er van bewust, dat ook aan de wijze, waarop de Geest dit menschelijk instrument in zijn dienst nam, volle aandacht moest worden geschonken.

Bij dezen stand van zaken dreigde nu het gevaar, dat men dit menschelijk instrument *op zichzelf ging bezien en ten opzichte van de inspiratie ging verzelfstandigen.* Op deze wijze werd het menschelijk instrument een zelfstandige „factor" naast de Goddelijke „factor" en men ging vergeten, dat het kernpunt van de organische inspiratie *niet* was een verzelfstandiging van het menschelijk instrument of orgaan, maar een in dienst nemen door den Geest van het inderdaad echt-menschelijke instrument.

In deze *verzelfstandiging* van den menschelijken „factor" schuilt nu het groote gevaar van èlke theorie, die met een beroep op de organische inspiratie een compromis zoekt met de wetenschap. Men mag nimmer vergeten, dat de organische inspiratieleer alleen dan voor ons van beteekenis is, wanneer ze ons de Heilige Schrift des te meer doet verstaan *als het Woord Gods.* Het is — aldus Bavinck — de

[44]) Bavinck a.w., I, pag. 405.

Schrift zelve, welke ons gebiedt, de inspiratie niet mechanisch, maar organisch te denken[45]) en het is zeker ook de strekking dezer theorie om de Heilige Schrift in haar Goddelijk gezag beter te doen verstaan. Daarom verzet de leer der organische inspiratie zich — als ze zuiver wordt ontwikkeld — tegen èlk afbreuk doen aan het auteurschap van den Heiligen Geest. Ze is allerminst een theorie, die de scherpe kanten van de Gereformeerde Schriftbelijdenis wil afvijlen en overal, waar ze gebruikt zou worden *om plaats te maken* voor bepaalde resultaten der wetenschap, wordt een misverstand zichtbaar, doordat men bij de uitdrukking „organische inspiratie" niet genoegzaam bedacht, dat organisch hier een adjectief is *bij de Goddelijke, souvereine daad der inspiratie,* waarvan het effect tot ons kwam in de betrouwbare en onfeilbare Schrift. Daarom moet er voor worden gewaakt, dat niet het „organisch" de *inspiratie* in gevaar brengt. Niemand zal willen zeggen, dat de aanvaarding van de eigen taal en stijl van de zelfwerkzaamheid der bijbelschrijvers de betrouwbaarheid der Heilige Schrift in gevaar brengt. Maar, wanneer gesproken wordt over het levend-bewust orgaan met zijn tijd, z'n milieu, z'n voorstellingen en ideeën, dan moet de vraag rijzen, in hoever de Heilige Geest hier den bijbelschrijver, *zooals hij is,* in Zijn dienst neemt. De noodzakelijkheid van deze vraag blijkt b.v. bij de definitie, die Dr van der Vaart Smit gegeven heeft. Hij is van oordeel, dat door den term „organisch" het volgende probleem wordt aangeduid: „in welk verband gesteld moeten worden *de Goddelijke zijde* der Heilige Schrift (het geinspireerde), de elementen uit de cultuur, welke de Heilige Geest in het geïnspireerde opnam, of op deed nemen en deze cultuur zelve"[46]).

Hier ontvangt het woord „organisch" reeds een veel wijdere strekking, dan wanneer we alleen maar denken aan taal, stijl en activiteit der bijbelschrijvers. Want zoo wordt verband gelegd met het leven, het milieu, het cultuurniveau, de kennis en de voorstellingswereld der bijbelschrijvers.

Van der Vaart Smit wijst er op, dat de Openbaring „naar haar Goddelijke zijde" is ingegaan in de geschiedenis der menschheid en dus nooit abstract buiten die geschiedenis staat. Ze is eenerzijds transcendent boven de geschiedenis, maar anderzijds ook immanent in de

[45]) Bavinck a.w., I, pag. 402.

[46]) Dr H. W. v. d. Vaart Smit. Eenige opmerkingen over de leer der organische inspiratie. G. Theol. T. 27e jrg, pag. 424.

cultuur en kiest uit deze cultuur bouwstoffen voor de Heilige Schrift. „Zij neemt cosmologische voorstellingen, geologische theorieën, historische constructies, cultuurwaarden, zonder deze *als zoodanig* over te nemen, niettemin toch in haar dienst en legt den hemelschen schat in uit deze elementen gevormde aarden vaten".

De Openbaring „neemt de bijbelschrijvers als kinderen van hun tijd en huwt in hen op het oogenblik der inspiratie het bijzondere der goddelijke Openbaring (organisch) met het algemeene der cultuur" [47]).

Hieruit blijkt wel heel duidelijk, met welke ingewikkelde vraagstukken men zoo in aanraking komt en het is in ieder geval noodzakelijk nauwkeurig te letten op de gevaren, die de leer der organische inspiratie kunnen bedreigen.

Het vraagstuk van de „organische" *Openbaring* is in verband met het Oude Testament vooral aan de orde gesteld door Dr A. Noordtzij, die de groote beteekenis in het licht stelde van het feit, dat Israël *niet* geïsoleerd bleek te staan ten opzichte van de hem omringende Oostersche wereld, maar door duizend draden met die wereld was verbonden geweest [48]).

De ontsluiting van de semitische wereld heeft — aldus Noordtzij — ons inzicht verdiept „in de wijze, waarop de Heere in zijn bondsvolk heeft gearbeid" [49]). We mogen nl. de heilige Schriften niet los maken van den achtergrond, waartegen ze geprojecteerd zijn, van het cultuurniveau, waaruit ze zijn voortgekomen. Vroeger, toen die Oud-Oostersche wereld voor onzen blik nog niet was ontsloten, zag men alleen de relatie tusschen Gods Openbaring en het op zichzelf gestelde Israël. Maar nu we hebben leeren zien, dat Israël niet geïsoleerd stond, maar in menig opzicht aan die Oostersche wereld verbonden was, nu zien we ook dieper in de wijze van Gods Openbaring in. We zien nu duidelijk, wat het beteekent, dat Gods Openbaring niet maar een transcendente grootheid was, maar dat ze inging in het menschelijk leven. God hield — om te worden verstaan — in Zijn Openbaring rekening met den gedachtenkring, waarin de mensch, aan wien Hij

---

[47]) v. d. Vaart Smit, a. art. pag. 426.

[48]) Zie vooral Dr A. Noordtzij. De O.-T.ische Godsopenbaring en het Oud-Oostersche leven, 1912: Het probleem van het Oude Testament, 1927; Gods Woord en der eeuwen getuigenis, 1931², Cap. II.

[49]) Noordtzij. Gods Woord en der eeuwen getuigenis, 1931, pag. 68.

zich openbaarde, leefde. Israël had zich bepaalde begrippen eigen gemaakt, leefde in een bepaald milieu en uit een bepaalde zienswijze. De Heere negeert dat alles in Zijn openbaring niet, maar gaat in in „de vormen van ruimte en tijd" en houdt rekening „met het leven, gelijk zich dat in den weg zijner voorzienigheid had ontwikkeld" [50]).

Het is duidelijk, dat Noordtzij hier niet in de eerste plaats handelt over de organische inspiratie van het Oude Testament, maar over de *organische Openbaring* in de geschiedenis van het volk Israël [51]). Hij laat zien, dat God in Zijn Openbaring Israël niet losmaakt uit zijn omgeving, maar dat Hij Zich „wat den vorm zijner Openbaring betreft, aangesloten (heeft) bij Israëls denkwijze en wat den inhoud zijner Openbaring aangaat, bij Israëls bestaanswijze" [52]).

Het spreekt echter vanzelf, dat deze beschouwingen over de organische Openbaring in de geschiedenis ten nauwste samenhangen met die over een organische inspiratie [53]). Daarom zijn de beschouwingen van Noordtzij voor ons onderwerp van beteekenis, omdat zij ons direct plaatsen voor enkele ingrijpende moeilijkheden.

Hoe is het mogelijk — zoo zouden we kunnen vragen — dat God Zich in Zijn Openbaring „aansluit" aan wat in Israël door zijn verbonden-zijn met de Oostersche wereld gevonden werd en toch in Zijn Openbaring volstrekt waar, waarachtig en betrouwbaar is? Zal niet, wie deze Openbaringsvisie heeft aanvaard, moeten komen tot een noodzakelijke selectie tusschen wat tot de Goddelijke Openbaring wezenlijk behoort èn het „kader", waarin die Openbaring tot Israël kwam? Zal men zoo niet moeten komen tot een scheiding tusschen het eigenlijk geopenbaarde, den „inhoud" der Openbaring en den „vorm" dier Openbaring en dan althans dien vorm moeten zien als niet voor òns normatief, wijl in verband staande met de denkvormen en voorstellingen van de oud-Oostersche wereld?

En is men zoo niet genoodzaakt om die denkvormen te transponeeren in de vormen en voorstellingen van onzen tijd om de beteekenis dier Goddelijke Openbaring voor òns zuiver te zien?

---

[50]) Noordtzij a.w., pag. 87.

[51]) Vgl. Noordtzij. De O.-T.ische Godsopenbaring en het Oud-Oostersche leven, 1912, pag. 15.

[52]) Noordtzij. Gods Woord en der eeuwen getuigenis, pag. 88.

[53]) Noordtzij a.w., pag. 87.

Deze vragen worden ook door Noordtzij aan de orde gesteld. Hij wil met klem waken tegen het gevaar, dat we onder Openbaring Gods niet anders gaan verstaan dan een projectie, die een natuurlijke vrucht is van den menschelijken geest. Het is nl. niet zoo, dat de Openbaring ontstaan is *uit* of althans in haar wezen verklaard moet worden *uit* de denkvormen en voorstellingen der oud-Oostersche wereld en *uit* het milieu, waarin Israël leefde. Want het is de levende, eeuwige God in Zijn Openbaring, die zich aansluit bij Israëls niveau en zoo zich souverein blijft openbaren in een toch ook weer nieuwe Openbaringswerkelijkheid.

Het is dan ook zoo, dat God in Zijn Openbaring Israël niet laat staan op het niveau van zijn eigen denkvormen en voorstellingen, maar Hij verdiept en verrijkt Israëls denkvorm door Zijn Openbaring. Hij buigt zich tot Israël neer en spreekt zoo, dat Israël Hem kan verstaan, maar Hij neemt Zijn volk ook mee en voert het op tot hooger hoogte. Hij Openbaart Zich in een vóórtgaande openbaring, in een proces van heilsdaden, wetten en wonderen en voert daarin telkens Zijn volk op tot een hooger stadium, waarin steeds meer uitgezuiverd wordt, wat naar z'n wezen niet tot de waarachtige Openbaringsreligie behoort.

Maar dat neemt niet weg, dat de Openbaring zich aanpast aan historische verhoudingen en persoonlijke eigenaardigheden. Dit hangt ten nauwste samen met het voorbereidend karakter der Openbaring. Daardoor wordt deze Openbaring allerminst onvolkomen. Integendeel: „hare volkomenheid bestaat juist hierin, dat zij op dien bepaalden trap biedt, wat tot bereiking van het door God gewilde heil in *dien* tijd en voor *die* personen noodig is" [54]).

Uit dit alles blijkt wel, dat Noordtzij de Openbaring niet afhankelijk wil maken van de kultuur en de denkvormen van een bepaalden tijd, maar den vollen nadruk wil laten vallen op de souvereine daad van den Zich openbarenden God, die Zelf de wegen en middelen kiest om Zich aan Israël te Openbaren.

Nu zal zeker de gedachte, dat Gods Openbaring aan Israël een voorbereidend karakter draagt, door niemand worden geloochend. Evenmin kan worden ontkend, dat er in die Openbaring tot op bepaalde hoogte van „aansluiting" kan worden gesproken. De beslissende

---

[54]) Noordtzij a.w., pag. 99.

vraag is echter, hoe we ons deze „aansluiting" hebben voor te stellen. Wie zich rekenschap geven wil van het z.g.n. organisch zich openbaren Gods en met name in de bezinning over de organische inspiratie op z'n hoede wil blijven om aan het auteurschap van den Heiligen Geest niet te kort te doen, zal er van doordrongen moeten blijven, dat deze „aansluiting" iets geheel anders beteekent, dan wat men doorgaans onder „accomodatie" verstaat.

Het is o. i. noodzakelijk om in dit verband over deze accomodatie te spreken, niet om daarmee de gedachte van de „aansluiting" van te voren in een kwaad daglicht te stellen, maar wel, omdat de fouten van de accomodatieleer ons scherp de gevaren laten zien, die het zuiver verstaan van de Heilige Schrift bedreigen.

In de accomodatietheorie komen nl. soortgelijke problemen aan de orde als in de hierboven besproken vragen over de wijze der Goddelijke openbaring en der Schriftinspiratie.

Om een bekend voorbeeld te noemen: men heeft meermalen bij den Heiland gesproken van accomodatie aan de voorstellingen van Zijn tijd. Deze accomodatie zou dan haar voornaamsten grond vinden in de noodzakelijkheid om door de tijdgenooten te worden verstáán. Men redeneert dan zoo: Christus heeft allerlei dingen gezegd, die *op zichzelf* onjuist waren, maar waarin hij, *om begrepen te kunnen worden,* zich neerboog tot en zich aansloot bij allerlei voorstellingen van zijn tijd. De voorstellingen, waarin Hij zich uitdrukte, werden door Hem dus aangewend als een „vorm", waarin Hij den „inhoud" der Openbaring neerlegde. Tegen deze leer, volgens welke Christus zich dus in allerlei voorstellingen „accomodeerde" aan de ideeën van Zijn tijd, zijn zeer ernstige bezwaren in te brengen. In de eerste plaats ontbreekt hier elke maatstaf om te weten, wanneer Christus zich wel en wanneer Hij zich niet accomodeerde aan zijn tijdgenooten [55]). Maar bovendien is moeilijk te ontkennen, dat langs dezen weg de waarheid en betrouwbaarheid van Christus' woorden in het geding is en men in ieder geval genoodzaakt is een scheiding in Zijn woorden aan te brengen tusschen wat daarin wel en wat niet Openbaring mag heeten.

---

[55]) Vgl. F. W. Grosheide. Hermeneutiek, pag. 130, die als voorbeeld der accomodatieleer noemt, dat Christus alleen daarom van het Oude Testament als het Woord Gods sprak, omdat zijn tijdgenooten het deden en zich dus aan dit Schriftgeloof accomodeerde.

Wanneer we dan ook over „aansluiting" in de Openbaring spreken, dan zal op duidelijke wijze moeten blijken, dat iets anders bedoeld is dan deze accomodatie, die de betrouwbaarheid der Openbaring in gevaar brengt.

Een voorbeeld uit het werk van Noordtzij kan dit nader toelichten. Hij wijst er op, dat God bij den Sinaï tot Zijn volk kwam met den eisch tot heiligheid. Op welke wijze — zoo luidde de vraag — moet deze eisch aan het volk worden bekend gemaakt? Het antwoord luidt aldus: „Het volk toch is aan het zinlijke gehecht en vooral voor zinlijke indrukken vatbaar. Welnu, de ethische eisch Gods komt als een uitwendige, voor de zinnen tastbare eisch tot hen, zich openbarend in een aantal wettelijke bepalingen. En omdat aan den eisch der ethische heiligheid eerst dan is voldaan, wanneer alle levensuitingen op de vervulling daarvan gericht zijn, moeten nu ook die bepalingen, welke dat begrip der heiligheid verzinlijken, het gansche leven omvatten" [56]).

Het is ons in deze beschouwingen slechts om het verband met ons onderwerp te doen. Volgens Noordtzij heeft Israël het zinlijke, op het uitwendige gerichte karakter des volks met de gansche Semitische wereld gemeen en... nu *sluit* God Zich in het geven van Zijn wet bij dit karakter van Israël *aan*. Het volk beweegt zich nog in zinlijke richting en heeft nog geen oog voor ethische eischen. Nu, dan wordt de inhoud van dien eisch „op zinlijke en daarom onvolkomen wijze uitgedrukt".

We hebben hier een voorbeeld van „aansluiting", dat niets met „accomodatie" in den bekenden zin te maken heeft. De betrouwbaarheid en het gezag der Goddelijke Openbaring zijn hier in geen enkel opzicht in het geding. Uit geheel Israëls historie zijn tal van voorbeelden aan te voeren, waaruit blijkt, dat God in Zijn Openbaring zich „aansluit" bij deze of die situatie van zijn volk en dat Hij Zijn Openbaring zoo geeft in dezen of dien vorm, dien Hij op dàt oogenblik de meest geschikte achtte.

Maar van *accomodatie* in den zin, waarin dit woord sinds de accomodatieleer van het rationalisme gebruikt wordt, is hier geen sprake.

Het gaat hier weliswaar om een bepaalde *keuze van de vormen*

---

[56]) Noordtzij. Gods Woord en der eeuwen getuigenis, pag. 88.

en middelen van de Openbaring, maar al vinden we daarin geen *adaequate* Openbaring, daarom wordt die Openbaring nog niet *onzuiver.* Men kan — gelet op het paedagogisch karakter der Openbaring — denken aan de opvoeding van kinderen door hun ouders. Die opvoeding en ook de mededeeling van waarheden en geboden „sluit zich aan" bij het „niveau" en de verstaansmogelijkheden in het kind, maar is daarom nog niet onwáár. Het is noodzakelijk deze twee scherp te onderscheiden. Wanneer we in aanraking komen met (niet-adaequate) *Openbaring,* dan is het volstrekt onmogelijk hierin te onderscheiden tusschen wat wel en wat niet tot die Openbaring behoort.

Bij de wetgeving op Israël kunnen we dan ook met zulk een onderscheiding in geen enkel opzicht terecht. Het gaat om *zuivere* Openbaring, waarin geen splitsing is aan te brengen. Er is wel *aansluiting,* Goddelijke wijsheid in verband met den toestand van Israël, maar deze aansluiting is in geen enkel opzicht accomodatie [57]).

Wie nu echter vanuit deze Goddelijke paedagogie en vanuit deze „aansluiting" in de Openbaring als een vanzelfsprekendheid den overgang zou willen maken tot het „opnemen" van allerlei oud-Oostersche denkvormen *in* de Goddelijke Openbaring, zou daarmee in ieder geval blijk geven het principieele verschil tusschen aansluiting en accomodatie uit het oog te hebben verloren. Hij zou — wellicht met een beroep op het organisch karakter van het werken Gods — de inadaequatie van Gods Openbaring laten worden tot een *onzuivere,* met vreemde bestanddeelen vermengde Openbaring en daardoor een selectie moeten toepassen om zoo de *eigenlijke* Openbaring Gods te vinden.

Deze stap is door zeer velen gedaan.

Het was — zoo meende men — onmiskenbaar, dat in het Oude Testament allerlei gedachten en voorstellingen een plaats hadden gekregen, die aan de Oud-Oostersche wereld en m.n. aan andere religies waren ontleend. Voor velen is dit zelfs één van de redenen geweest, om het oude inspiratie-dogma los te laten.

---

[57]) Men kan ter toelichting denken aan de opvoeding van kinderen en de voorlichting inzake het sexueele probleem. Zuivere voorlichting naar aanleiding van vragen van kinderen zal niet *adaequaat* zijn, maar dit houdt niet in de „accomodatie". Van accomodatie zou slechts gesproken kunnen worden, wanneer in de voorlichting — om aan de moeilijkheden te ontkomen — beslist *onware* dingen werden gezegd.

Hoe — zoo vraagt b.v. Brouwer — „kunnen die oorspronkelijke geschriften naar gedachte en woord geïnspireerd zijn geweest, als ze ons allerlei voorstellingen overbrengen, die alleen te verklaren zijn als algemeen-oriëntalistisch, algemeen semitisch, als antiek en voor ons niet meer geldig, zooals van de aarde, die een plat vlak is en op het water drijft of op zuilen rust; zooals van den hemel, die, als een koepel over de aarde gespannen, sluizen en deuren heeft en de hemelwateren terughoudt; zooals van dieren, die onrein zijn, aanrakingen, die ontheiligen of voorstellingen en gebruiken, die evenzoo voorkomen in Babylonië of Perzië?" [58]).

Wanneer Brouwer deze vraag stelt, voegt hij er de vraag aan toe, of men hier wellicht van „organische inspiratie" kan spreken.

In ieder geval moet z.i. de waan worden verstoord, alsof de Gereformeerde theologen van onzen tijd inderdaad van een mechanische tot een organische inspiratietheorie zijn overgegaan. Hij is van oordeel, dat de organische inspiratie door de meeste Gereformeerde theologen *alleen* aanvaard wordt in dien zin, dat ze de eigen taal en stijl van de bijbelschrijvers aanvaarden. Maar dat is op zichzelf nog allerminst organisch.

Van organisch kan men pas spreken, wanneer men niet alleen oog heeft voor taal en stijl der bijbelschrijvers, maar ook toestemt, dat ze hadden „hun algemeen-semitische, algemeen-oriëntalistische voorstellingen, hun antiek wereldbeeld en hun antieke denkwijze" [59]).

Wie hier consequent wil zijn en niet bij het formeele wil blijven staan (taal, stijl, zelfwerkzaamheid) zal moeten aannemen — aldus Brouwer — dat de schrijvers er een antieke denkwijze op na hielden en die te boek stelden „die voor ons niet meer gelden kan" [60]). Maar dan is het beter, dat men hier voor de duidelijkheid het woord inspiratie in „organische inspiratie" maar laat vallen, omdat dit woord alleen past bij de prijs te geven opvatting, waarin de schrijvers óók in hun *woorden* en *gedachten* onmiddellijk van den Heiligen Geest afhankelijk waren.

Zoo acht Brouwer dus de uitdrukking „organische inspiratie" een contradictie.

---

58) Dr A. M. Brouwer. Wereldeinde en wereldgericht in het licht van den Bijbel, 1928, pag. 82.

59) Brouwer a.w., pag. 82.

60) Brouwer a.w., pag. 83.

Het woord organisch, als het zuiver en tot in alle formeele èn materieele consequenties toe wordt verstaan, heft z. i. het begrip „inspiratie" op.

Al kunnen we ons met het geheel van beschouwingen van Brouwer allerminst vereenigen, hij wijst hier toch wel op een vraagstuk, dat ons er voor moet behoeden te denken, dat de organische inspiratietheorie met één slag alle moeilijkheden oplost en een verzoening tot stand brengt met „de resultaten" der kritische wetenschap. Dat deze gedachte over de organische inspiratie meermalen invloed verkreeg, is niet te loochenen. Men ging dan als vanzelf scheiding maken tusschen het Goddelijke en het menschelijke in de Heilige Schrift. Weliswaar wilde men dan niet — zooals Brouwer wil — op grond van de organische gedachte de inspiratiegedachte laten vallen, maar meende de organische inspiratie te kunnen handhaven en niettemin het geheele gedachtencomplex der vreemde denkvormen en voorstellingen in de „aansluitting" een plaats te kunnen geven.

De groote moeilijkheid, waarvoor men dan echter kwam te staan was deze: is bij deze opvatting van de organische inspiratie de onfeilbaarheid, het gezag en de betrouwbaarheid der gansche Schrift als Goddelijke Openbaring nog wel te handhaven? Men kan nl. niet een oplossing zoeken in deze richting, dat men datgene, waarin men vreemde, antieke, oriëntalistische voorstellingen signaleerde, rekende tot het „menschelijke" en dan volhield, dat het Goddelijke, de *eigenlijke* inhoud, de Openbaring zèlf daardoor niet beïnvloed werd. Want een dergelijke scheiding tusschen het Goddelijke en het menschelijke in de Heilige Schrift is met de Gereformeerde belijdenis in lijnrechten strijd. Immers die belijdenis spreekt niet van twee „factoren", die *naast* elkaar staan als gelijkwaardige, zelfstandige grootheden, zoodat men van de éene factor (de menschelijke) iets àf kan doen (voorstellingen en denkvormen, die voor ons niet meer gelden), maar alleen van een Goddelijke daad der inspiratie, die het menschelijke *in haar dienst neemt,* zóó in haar dienst neemt, dat we in het *effect* van die inspiratie-daad voor ons hebben het éene onfeilbare Woord van God. Elke opvatting, die tot resultaat heeft, dat op de een of andere wijze een dualistische scheiding wordt aangenomen òf tusschen „het Goddelijke" en „het menschelijke" in de Schrift, of ook binnen „het menschelijke", doet te kort aan het mysterie der Heilige Schrift en staat principieel op één lijn met al die verschillende vormen der dualis-

tische inspiratietheorieën, die een maatstaf gevonden meenen te hebben om in de Heilige Schrift het *eigenlijke* Woord Gods te kunnen ontdekken.

Wanneer dit dan ook de noodzakelijke consequentie zou zijn van de *organische* inspiratie, dan zou de Gereformeerde Schriftbeschouwing deze theorie als een mislukt compromis met de wetenschap moeten afwijzen.

* *
*

De vragen, die hier aan de orde komen, traden vooral helder in het licht in de uitvoerige discussies, die in verband met de organische inspiratie gehouden zijn mede onder invloed van de kwestie-Geelkerken. Een van de brandpunten van deze discussies willen we nog nader bezien. Het is het veel besproken probleem van het z.g.n. „bijbelsch wereldbeeld".

* *
*

Middelpunt van de besprekingen was de vraag, of er van een „bijbelsch wereldbeeld" kon worden gesproken. Het belang van deze vraag in verband met het Schriftvraagstuk is duidelijk. Immers zij, die van meening waren, dat inderdaad van een bijbelsch wereldbeeld kon worden gesproken, voegden hieraan direct toe, dat dit wereldbeeld *niet* het onze was en door ons niet kon worden aanvaard. Voorzoover er trekken van dit wereldbeeld in den bijbel voorkwamen, waren deze voor ons niet normatief. Aan het *gezag* der Schrift zou dit echter niets te kort doen, omdat de bijbel ons geen natuurwetenschappelijk onderricht wil geven, maar *Openbaring* van God en in die Openbaring zou God zich hebben aangesloten aan de vormen en denkwijze van den tijd, waartoe ook het „wereldbeeld" behoorde. Een van de „verdedigers" van dit bijbelsche wereldbeeld is Dr W. J. A. Schouten, die zijn standpunt heeft verdedigd tegen Gereformeerde theologen als Dr Grosheide en Dr Aalders en het is zeer verhelderend om deze discussies te volgen. We geven eerst een samenvatting van Schoutens opvatting zonder daarbij op allerlei onderdeelen in te gaan.

* *
*

Wanneer Schouten spreekt over het bijbelsche wereldbeeld [61]), bedoelt hij hiermee niet een wetenschappelijk wereldbeeld. Er is geen sprake van, dat de bijbel ons natuurwetenschappelijke, op inductie berustende resultaten zou bieden. Maar dat neemt niet weg, dat we in de Schrift voldoende gegevens vinden om daaruit een wereldbeeld der bijbelschrijvers te reconstrueeren. In verband hiermee gaat Schouten de verschillende teksten na, waaruit iets kan worden geconcludeerd omtrent de opvattingen der schrijvers over den bouw en de inrichting der wereld. Het resultaat van z'n onderzoek is, dat weliswaar een hypothetisch element niet is te vermijden, maar dat toch vele trekken van het bijbelsch wereldbeeld nauwkeurig vast staan [62]).

En dan blijkt, dat het wereldbeeld van Israël overeenkomt met dat van de omliggende volken, althans met dat van het Babylonische volk. Het is „het geocentrisch wereldbeeld in zijn meest primitieven vorm", dat later door het voortgaand wetenschappelijk onderzoek is ineengestort en vervangen is door een totaal ander inzicht in den bouw van het heelal.

Het is bekend, dat de resultaten der wetenschap inzake den bouw en de inrichting van het heelal allerlei conflicten heeft opgeroepen. Er waren meermalen theologen, die meenden, dat het met hun Schriftgeloof direct gegeven was, dat ze tegen de nieuwe resultaten moesten protesteeren. We kunnen echter deze conflicten hier laten rusten, omdat dit punt in het geding over het wereldbeeld van den bijbel niet meer actueel is. De groei der wetenschap moge in een langdurig proces tot allerlei spanningen en conflicten hebben geleid, thans wordt van uit de belijdenis der Schrift als het Woord Gods niet meer tegen de wetenschap geprotesteerd. Alleen lette men op één moment, dat ook voor ons nog van groot belang is. Wanneer men vroeger tegen

[61]) Dr W. J. A. Schouten. Het wereldbeeld van den Bijbel. Orgaan v. d. Chr. Vereen. van Nat. en Geneesk., 1926.

[62]) Op blz. 79 geeft Schouten in aansluiting aan Schiaparelli het volgende resultaat:

„De aarde is een plat vlak, het land wordt omgeven door een oceaan. Onder de aarde bevindt zich de oerzee. Deze staat door bronnen in verbinding met het land. Onder de oerzee bevindt zich de sjeool. Het lager gelegen middengedeelte is de gehenna, de hel in eigenlijken zin. Boven de aarde is een koepelgewelf, dat het firmament voorstelt, laag boven den horizon zijn de schatkameren van den wind, hooger die van regen, sneeuw en hagel. Boven het firmament is de hemel der hemelen."

resultaten van het nieuwere onderzoek b.v. tegen het heliocentrische stelsel in verzet kwam, meende men dit te moeten doen op grond van zijn geloof aan de autoriteit der Heilige Schrift. Men wilde geen scheiding aannemen tusschen Gods Openbaring èn de Schriftuurlijke mededeelingen over de aarde, zon, maan en sterren.

En nu moge het volkomen juist zijn, dat men hier ten onrechte in protest ging, dat mag ons er niet de oogen voor doen sluiten, dat hun bedoeling was de *eenheid* der Schrift vast te houden. Dit mag wel goed bedacht worden door hen, die van een „bijbelsch wereldbeeld" spreken. Wanneer zij meenen dit „wereldbeeld" als in strijd met de wetenschap te moeten verwerpen, dan hebben zij geen reden om uit de hoogte te oordeelen over die vroegere vasthoudendheid, vóórdat zij zelf hebben aangetoond, dat hun eigen spreken over het bijbelsche wereldbeeld in geen enkel opzicht met het volstrekte gezag van de Heilige Schrift in strijd komt.

Dit laatste is nu inderdaad ook de bedoeling van Dr Schouten [63]).

Hij protesteert met klem tegen de voorstelling, alsof zij „die het Bijbelsche wereldbeeld bestudeeren daardoor het Goddelijk gezag der Schrift in den wortel aantasten" [64]). Juist de geloovige wetenschap, die het bijbelsche wereldbeeld bestudeert en rekening houdt met de wijziging dezer natuurwetenschappelijke kennis toont daarmee eerbied voor het gezag der Schrift. Want zoo „brengen we het Schriftgezag terug tot het terrein, waar het geldt". Onverzwakt moet de Openbaringsgedachte worden gehandhaafd „maar we breiden dit niet uit tot het wereldbeeld". Van willekeur is hier geen sprake, omdat het wereldbeeld een scherp omlijnd begrip is. En er is geen sprake van — aldus Schouten — dat „we een wetenschappelijk stelsel boven gedachten der Schrift zouden stellen. Den vorm der gedachten toetsen we aan de resultaten der wetenschap". Op dien grond meent Schouten, dat hij met zijn spreken over een bijbelsch wereldbeeld toch volkomen in overeenstemming blijft met artikel 3 en 5 van de belijdenis, wan-

---

[63]) Terecht spreekt hij afkeurend over de gewoonte om „met een medelijdenden glimlach te spreken over deze menschen uit de 17e eeuw, die zich op grond van den Bijbel verzetten tegen het heliocentrische wereldstelsel" (Orgaan, pag. 91) en voegt hier dan aan toe: „De problemen, waar het toen om ging, in hoeverre de uitspraken der Schrift inzake het wereldbeeld normatief gezag hebben, zijn ook thans nog niet in hun volle breedte en diepte opgelost".

[64]) Schouten. Orgaan a.a. pag. 98.

neer we de inspiratie slechts op dezelfde wijze opvatten als Kuyper en Bavinck deden. Slechts de *mechanische* inspiratietheorie weet met het veranderd wereldbeeld geen raad. De *organische* beschouwing van de inspiratie geeft hier echter de oplossing. Want volgens deze opvatting heeft God de heilige mannen als organen voor Zijn Openbaring gebruikt en ook hun wereldbeeld in dienst van die Openbaring gesteld en wij hebben nu de taak om die openbaringsgedachten uit de H. Schrift over te brengen in *ons* wereldbeeld. Het waarheidskarakter der H. Schrift blijft daarbij onaangetast [65]).

* *
*

Naar aanleiding van Schoutens opvattingen over het Bijbelsch wereldbeeld is een levendige discussie ontstaan, waaraan vooral Grosheide en Aalders hebben deelgenomen.

Hun standpunt staat tegenover dat van Dr Schouten en komt in het kort hierop neer: er kan niet van een bijbelsch wereldbeeld in den zin, waarin Dr Schouten daarvan spreekt, worden gesproken [66]). In de uiteenzetting van dit standpunt wijst Prof. Grosheide er op, dat een onderzoek naar het al- of niet bestaan van een bijbelsch wereldbeeld op twee manieren kan worden ingesteld nl. exegetisch en dogmatisch. Hij zelf volgt voornamelijk de exegetische methode door de verschil-

[65]) In verband met het vroeger besprokene wijzen we er nog op, dat Schouten een dergelijk iets meent aan te treffen in de wetten van den Pentateuch, waarin God de slavernij en de polygamie niet goedkeurde, maar ook niet direct verbood. „Men zou kunnen zeggen, dat de Openbaring zich aansloot bij deze destijds bestaande wantoestanden". Het verbaast ons, dat Dr Schouten niet ziet, dat het hier om twee andersoortige gevallen gaat nl. van *aansluiting* en *accomodatie* in *de Openbaring*. Daarom raakt de opmerking op blz. 106 de kwestie niet: „Wordt gerekend met de veranderde maatschappelijke omstandigheden, dan zal ook rekening gehouden moeten worden met het veranderde wereldbeeld".

[66]) Vgl. F. W. Grosheide. „Het Bijbelsch wereldbeeld" in Timotheus van 31 Oct. 1925; idem. Kan van een bijbelsch wereldbeeld worden gesproken? Geref. Theol. Tijdschrift, jrg 28, pag. 17—34; G. Ch.Aalders. De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis, 1932, pag. 171 v.v.; Aalders. Het Bijbelsch wereldbeeld, het paradijsverhaal en de tekstkritiek, G. T. T. 27e jrg, pag. 161 v.v.; Wereldbeeld en Paradijsverhaal, G. T. T. 27e jrg, pag. 305 v.v. en 367 v.v.; Laatste woord over Wereldbeeld en Paradijsverhaal, G. T. T. 27 jrg, pag. 522 v.v. In verband met deze artikelen van Aalders zie men: Schouten. „Wereldbeeld en exegese", G. T. T. 27e jrg, pag. 257 v.v.; en „Eisch van Schriftgezag en Exegese" 27e jrg, pag. 449. Vgl. ook V. Hepp. Calvinism and the philosophy of nature. Grand Rapids, 1930, pag. 144 v.v.

lende in het geding zijnde teksten te onderzoeken, maar men kan — aldus Grosheide — de kwestie ook „aprioristisch uit de inspiratie, deductief dus, beredeneeren" [67]).

Wat het eerste onderzoek betreft, zien we volgens Grosheide als resultaat der exegese, dat in de Heilige Schrift „niet anders ondersteld c.q. geopenbaard wordt dan de gewone kijk, dien alle menschen hebben op het heelal, wanneer ze slechts schrijven, wat ze aanschouwden, of hun dichterlijke fantasie werkte met nadere uitbeelding uitgaande van wat wordt gezien" [68]). Hij wijst er op, dat de groote meerderheid van de in het geding zijnde teksten voorkomen in de poëtische gedeelten der Heilige Schrift en dientengevolge niet mogen worden gebruikt om er een wereldbeeld uit af te leiden [69]). In de tweede plaats geven tal van Schriftgedeelten eenvoudig weer „wat alle menschen vroeger en nu nog waarnemen". Het zijn vooral deze twee fundamenteele gegevens, op grond waarvan zoowel Grosheide als Aalders tot de conclusie komen, dat er geen reden is om van een bepaald „bijbelsch wereldbeeld" te spreken.

Behalve op dit resultaat van het exegetisch onderzoek moeten we nog even wijzen op de aprioristische redeneering, waarvan Prof. Grosheide sprak. Het is de redeneering vanuit de inspiratie. Wie aanneemt, dat de bijbelschrijvers het antieke wereldbeeld hebben gebruikt, neemt aan, dat ze het verkeerd hadden. En nu komt men daarmee reeds direct in moeilijkheid daar, waar momenten, die tot een bepaald wereldbeeld geacht worden te behooren, zeer bepaald tot het geopenbaarde behooren en hij wijst dan met name op Exodus 20 vers 4, waar God Zelf spreekt en waaruit dus zou moeten worden afgeleid, dat God hier eveneens uitgaat van een onjuist wereldbeeld. Terecht wijst o. i. Grosheide er op, dat men hier gevaar loopt terecht te komen bij de beruchte accomodatie-theorie [70]). In verband hiermee

---

[67]) Grosheide. Kan van een bijbelsch wereldbeeld worden gesproken? G. T. T. 28e jrg, pag. 20 en 33.

[68]) Grosheide. G. Th. T. 28e jrg, pag. 23.

[69]) Grosheide. G. Th. T. 28e jrg, pag. 25 v.v.; Aalders. De Goddelijke Openbaring, pag. 179 v.v. Aalders ziet de miskenning van dit feit als „een van de voorname fouten" van hen, die een bijbelsch wereldbeeld willen construeeren.

[70]) Grosheide. Kan van een bijbelsch wereldbeeld worden gesproken? G. Th. T. 28e jrg, pag. 33; vgl. Grosheide, Hermeneutiek, pag. 132, waar de beweringen omtrent een bijbelsch wereldbeeld „feitelijk ook een vorm der accomodatieleer" genoemd worden. Vgl. ook V. Hepp. Calvinism and the Philosophy of nature,

verwerpt Grosheide ook vanuit deze zijde het bijbelsche wereldbeeld en ziet hij als kenmerk van de organische inspiratie niet, dat een onjuist wereldbeeld wordt gebruikt, maar, dat de Heilige Schrift de taal spreekt van het gewone dagelijksche leven [71]).

* * *

Deze discussies zijn zeer verhelderend geweest voor het juiste inzicht in het karakter der organische inspiratie. Ze laten ons een merkwaardig verschil zien. Schouten beroept zich telkens op het *organisch* karakter der inspiratie en acht het een vanzelfsprekendheid, dat hiermee de mogelijkheid gegeven is om van een (onjuist) bijbelsch wereldbeeld te spreken [72]). Zoowel Aalders als Grosheide handhaven eveneens het organisch karakter van de inspiratie, maar aanvaarden het bijbelsch wereldbeeld niet als een consequentie hiervan, doch achten de aanvaarding hiervan met de belijdenis van de onfeilbaarheid der Schrift niet te vereenigen.

Reeds op dezen grond is de discussie over het bijbelsch wereldbeeld van groote beteekenis te achten, omdat ze in zake de organische inspiratie heeft laten zien, dat hier gewaakt moet worden tegen het

---

pag. 169 over het tweede gebod: „It is even exalted to be a locus classicus. But this commandment did not come to us through any human consciousness. It belongs to the law, which God himself engraved upon two tables". Hepp wijst ook op de accomodatieleer: „We can expect that this explanation will be offered: God accomodated Himself to the errors of that day so as to be understood. Some time ago this same thing was said about Christ".

[71]) Dit is ook het standpunt van Dr Bavinck. Zie Geref. Dogm. 1928[4], pag. 417: „Zij (nl. de Schrift) spreekt niet de exacte taal der wetenschap en der school, maar die der aanschouwing en des dagelijkschen levens. Zij beoordeelt en beschrijft de dingen niet naar de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, maar naar de intuitie, naar den eersten levendigen indruk, dien de verschijnselen maken op den mensch". Even verder: „Zij spreekt over de aarde als het centrum van Gods schepping en kiest geen partij tusschen de Ptolemeïsche en de Kopernikaansche wereldbeschouwing."

[72]) In al Schoutens artikelen blijkt iets van dit „vanzelfsprekende". Zoo zegt hij aan het eind van een zijner artikelen over het wereldbeeld: „En het resultaat van ons onderzoek is geheel in overeenstemming met wat men apriori kan verwachten op grond van de Gereformeerde belijdenis aangaande het organisch karakter der inspiratie". Het oud-Oostersche wereldbeeld en de Bijbel. Geref. Theol. Tijdschr., 28e jrg, pag. 69. Vgl. ook in zijn artikel: Wereldbeeld en Exegese, Geref. Th. T., 27e jrg, pag. 261 in verband met het bijbelsche wereldbeeld: „Wie de organische inspiratie belijdt, behoeft zich hierover niet te verwonderen".

gevaar, dat via het „organisch" het karakter der Goddelijke inspiratie zelf in gevaar zou komen. En wat de zaak zelf betreft, de beschouwingen, die het bijbelsch wereldbeeld verwerpen toonen o. i. onweerlegbaar aan, dat men op dezen weg noodzakelijk komt tot een dualisme in de Heilige Schrift tusschen vorm en inhoud, of welke uitdrukking men ook aan dit dualisme moge geven.

Op deze wijze hanteert men een beginsel van Schriftuitlegging, dat leidt tot een scheiding tusschen „het Goddelijke" en „het menschelijke" in de Schrift, althans op bepaalde terreinen. Men acht de „aanvaarding" van het „bijbelsche wereldbeeld" door de *organische* inspiratie als vanzelf gerechtvaardigd. Maar zoo wordt de leer der organische inspiratie niet — we herinneren aan het woord van Bavinck — een visie met apologetische waarde tegenover velerlei kritiek op de Schrift, maar een in beginsel sanctionneeren van die kritiek op niet onbelangrijke punten.

Het is nl. bij dit verband tusschen organische inspiratie en (onjuist, verouderd) bijbelsch wereldbeeld onmogelijk hier te blijven staan. Bij deze methode wordt het vanzelfsprekend om veel als „organisch" te aanvaarden, wat vroeger als kritiek op de Schrift werd afgewezen. Terecht wijst Aalders er op, dat het aannemen van een bijbelsch wereldbeeld een bijzonder gemakkelijk middel aan de hand doet om aan al de moeilijkheden, waarop men bij vergelijking van het bijbelsche scheppingsverhaal en de resultaten der natuurwetenschap zou kunnen stuiten, te ontkomen: men zou iedere tegenstrijdigheid, die men meende te ontdekken, oogenblikkelijk op rekening van het onjuiste en verouderde wereldbeeld kunnen schrijven [73]).

Daarom is er wellicht reden voor de vraag, of niet meermalen van de aanduiding: „*organische* inspiratie" te véél is verwacht en met name, of men niet — zonder steeds weer scherp te ontleden — met een zeker optimisme een eenheid van geloof en natuurwetenschappelijke resultaten tegemoet heeft gezien.

Daaruit valt ook te verklaren, dat er af en toe vooral van de zijde van hen, die zich aan de natuurwetenschap wijden, een zekere teleurstelling niet te miskennen valt. Het verwijt wordt dan vernomen, dat de consequenties van de waarlijk *organische* inspiratie niet worden

---

[73]) Aalders. De Goddelijke Openbaring enz., pag. 196.

aangedurfd en dat dáárdoor de weg naar de verzoening van theologie en natuurwetenschap wordt afgesloten [74]).

Het wil ons voorkomen, dat het eerst noodige hier is een nadere bespreking over de vragen, die met de organische inspiratie samenhangen. De oorzaak van de moeilijkheden ligt hier zeker niet alleen in de beoefenaars van de natuurwetenschap, die zich wel eens met al te groote vanzelfsprekendheid op het „organisch" karakter der inspiratie hebben beroepen. De oorzaak ligt zeker ook in de niet altijd even heldere, theologische uiteenzetting van de organische inspiratie. Het scheen wel eens te veel, alsof het „organisch" in zichzelf reeds zinvol en duidelijk was en zoo goed als alle moeilijkheden zou kunnen oplossen. Maar in de uiteenzettingen kwam toch telkens naar voren, dat het verstaan van de beteekenis der organische inspiratie een moeilijke bezigheid was. Men denke aan de samenvatting van Noordtzij, waarin we lezen, dat de Openbaring voortschrijdt en zich ontplooit, maar tegelijkertijd blijft „uitstralen door het prisma van Israëls bewustzijn heen, daaraan hare vormen ontleenend, daaruit hare voorstellingswijze puttend en dit met zich opvoerend om het zoo voor te bereiden voor de komst van Christus" [75]). Wie deze weergave leest in het verband, waarin ze voorkomt en let op de conclusies, die er uit worden getrokken, bemerkt, dat het hier gaat om de paedagogische aansluiting der Goddelijke Openbaring, maar juist, waar we altijd moeten onderscheiden tusschen de Goddelijke Openbaring en de assimileering daarvan, komt bij deze aanduiding van het uitstralen door het prisma van Israëls bewustzijn altijd — zooals ook Noordtzij wil — de noodzakelijkheid naar voren om de Openbaring zelf niet te laten vervagen door een *afhankelijkheidsverhouding* der Openbaring ten opzichte van een bepaalden tijd of een bepaald cultuurniveau [76]).

Het gaat immers — zooals Noordtzij zegt — om de Goddelijke „agens" en nimmer om een gelijkwaardig op één niveau naast elkaar staan van twee factoren, die elkaar wederzijds begrenzen.

---

[74]) Vgl. Dr W. J. A. Schouten. Calvinisme en Natuurphilosophie. (Een beoordeeling van Prof. Hepp's Stone-lectures). Orgaan v. d. Chr. Vereen. v. Nat. en Geneesk., 1931, pag. 79 v.v. en Schouten. De ouderdom van het menschelijk geslacht. Orgaan 1937, pag. 19 v.v.

[75]) Noordtzij. De O.T.ische Godsopenbaring en het oud-Oostersche leven, pag. 16.

[76]) Vgl. b.v. bij Dr H. Visscher. Het paradijsprobleem, 1928^3, pag. 78 v.v.

En juist op dat punt komt nu telkens de onzekerheid in de weergave van de organische inspiratie aan het licht. We herinneren nog eens aan het woord van Van der Vaart Smit, dat de Openbaring allerlei cosmologische voorstellingen, geologische theorieën en historische constructies en cultuurwaarden in haar dienst neemt, *zonder deze als zoodanig over te nemen.*

Het wil ons voorkomen, dat op deze wijze het vraagstuk van de organische inspiratie niet wordt verder gebracht. Men loopt in verband met de leer der organische inspiratie altijd de gevaren, die overal in de Roomsche theologie zichtbaar worden. Vele Roomsche theologen hebben — zonder het woord organisch te noemen — een opvatting gehuldigd, die practisch neerkwam op een organische inspiratietheorie, die den weg baande tot een verzoening met schier alle resultaten b.v. der natuurwetenschap. Het is noodzakelijk het profijt te trekken uit de moeilijkheden der Roomsche Schriftbeschouwing. Niet om daardoor terug te keeren tot de mechanische inspiratietheorie. Maar wel om de consequenties te aanvaarden van de *Openbaringsgedachte* [77]), die met een wederzijdsche begrenzing van „het Goddelijke" en „het menschelijke" in de Heilige Schrift op geen enkel punt te vereenigen valt. Alleen, wanneer men zich hiervan tegenover elk dualisme in de Schriftbeschouwing ten volle rekenschap gegeven heeft, bestaat er mogelijkheid, dat er — zoo niet direct overeenstemming, dan toch — helderheid komt in de verhouding tusschen hen, die zich op verschillende terreinen van wetenschap gemeenschappelijk willen buigen voor het gezag der Heilige Schrift.

* * *

Er is nog een tweede kwestie, waarop we in verband met de organische inspiratie moeten wijzen nl. op het vraagstuk van *de geschiedenis en de geschiedbeschrijving* in de Heilige Schrift.

Meermalen is er nl. op gewezen, dat de organische opvatting van de inspiratie een *ander* historiebegrip met zich meebracht. Zooals we in het vorige hoofdstuk zagen, gaf b.v. Geelkerken als een der consequenties der organische inspiratie aan, dat de historia revelationis niet kon worden gezien als „geschiedenis in den gewonen zin

---

[77]) Vgl. Dr K. Dijk. Het profetische Woord, pag. 363 v.v.

des woords". Hij achtte het historie-begrip der Heilige Schrift een ander dan het profane en alleen een organische inspiratiebeschouwing kon dit ten volle laten uitkomen.

Ook Dr Schouten heeft het vraagstuk van de *geschiedenis* aangeroerd in zijn beschouwingen over het bijbelsch wereldbeeld.

Hij is nl. van meening, dat de organische inspiratieleer niet alleen beteekenis heeft voor onze zienswijze ten opzichte van het bijbelsch wereldbeeld, maar ook ten opzichte van „geheel de opvatting van het begrip historie" [78]).

In het artikel over het wereldbeeld staat deze beteekenis echter nog op den achtergrond. Het gaat nog voornamelijk om het kosmologisch wereldbeeld. Toen echter Dr Aalders in zijn reeds genoemde polemiek met Schouten deze kwestie uit den achtergrond naar voren haalde, kwam ook dit punt als zeer belangrijk in scherper licht te staan.

Het is noodig er op te letten, dat deze polemiek ging over het *paradijsverhaal*. Dr Aalders stelde nu de vraag, wat het wereldbeeld te maken had met de opvatting van het begrip historie [79]).

Het is in verband met Schoutens beschouwingen over het bijbelsch wereldbeeld (dat immers onjuist was) volkomen gerechtvaardigd, dat Aalders hem wees op de consequenties van het feit, dat hij *in dit verband* ging spreken over een ander historiebegrip.

Want wat houdt dit *andere* historiebegrip, waarvan ook Geelkerken spreekt, in?

Heeft het dezen inhoud, dat er twijfel kan rijzen over de vraag „of we hier wel voor ons hebben de getrouwe weergave van de feitelijke toedracht der gebeurtenissen, die zich in de kindsheid van het menschdom hebben afgespeeld" [80]), of komen we in het andere historiebegrip met geheel andere problemen in aanraking?

In zijn antwoord aan Aalders geeft Schouten van zijn bedoeling nader rekenschap. Hij licht zijn stelling aldus nader toe, dat het

---

[78]) „Een ander gedeelte der Schrift, dat sterk den indruk maakt in een ander wereldbeeld te zijn gedacht en geschreven, is ook het Paradijsverhaal. Dit betreft niet de cosmologische opvatting, maar geheel de opvatting van het begrip historie". Schouten. Orgaan, 1926, pag. 95.

[79]) Aalders. Het bijbelsch wereldbeeld, het paradijsverhaal en de tekstkritiek, G. T. T. 27e jrg, pag. 163.

[80]) Aalders a.w., pag. 166.

wereldbeeld van den auteur van invloed is op de historiebeschrijving" [81]).

Jacob van Maerlant's Spiegel Historiaal kan niet naar denzelfden maatstaf beoordeeld worden als het werk van een modern historiograaf. Zijn visie op de wereld en zijn beperkte kennis zijn van invloed geweest „op den vorm, waarin hij ons de feiten mededeelt en op het kader, waarin hij zijn mededeelingen plaatst".

Als voorbeeld wijst hij op de verschillende beschrijving van één zelfde gebeurtenis, zooals we die zouden kunnen verwachten van een Drentschen schaapherder en een ervaren journalist.

Om de mededeelingen van dien herder te verstaan zouden we ons eerst moeten verplaatsen in zijn wereldbeeld. Deze algemeene regel nu gaat ook door bij de gewijde geschiedenis. *Ze volgt uit de Gereformeerde (organische) Schriftbeschouwing,* volgens welke „de Heilige Geest uit het bewustzijn van den schrijver de woorden te voorschijn geroepen (heeft), die daar voorhanden waren".

* *
*

Het is noodig hier scherp te onderscheiden. Want er is geen sprake van, dat het conflict hier over zou loopen, dat volgens Schouten de geschied*beschrijving* der Heilige Schrift een eigen karakter zou dragen, terwijl dit dan door Aalders zou worden geloochend en door hem dus zou worden beweerd, dat de geschiedbeschrijving in de Heilige Schrift van precies denzelfden aard is, als waarin in onzen tijd wetenschappelijk de geschiedenis zou worden beschreven. Dat het conflict niet hierover loopt, blijkt wel duidelijk uit het feit, dat Aalders tegenover Schouten opmerkt, dat het niet alleen van het paradijsverhaal, maar van *heel* de gewijde historie geldt, dat ze in de Schrift *een eigen geschiedbeschrijving* vindt.

Maar dat is iets geheel anders dan dat men in de Heilige Schrift (in verband met de organische inspiratie) een ander *historie-begrip* aanneemt. Wie op dit terrein zich beweegt, komt onverbiddelijk in aanraking met de vraag naar de *betrouwbaarheid* der in de Heilige Schrift ons geboden mededeelingen.

De verbanden, die door Schouten gelegd worden tusschen het bijbelsche wereldbeeld en het bijbelsche historiebegrip, spreken hier o. i.

---

[81]) Schouten. Wereldbeeld en exegese, G. T. T. 27e jrg, pag. 262.

duidelijk genoeg. Het relaas van den Drentschen schaapherder moet — om door ons te kunnen worden verstaan — uit zijn wereldbeeld worden getransponeerd in het onze, zegt Schouten. Maar wat is de beteekenis van deze transpositie? Wanneer ze alleen den *vorm* van de mededeelingen betreft, heeft die schaapherder dan die „gebeurtenis" op zijn niveau *zuiver* beschreven, of geeft hij haar weer in onjuiste begrippen en voorstellingen? In ieder geval blijkt de distantie tusschen vorm en inhoud vrij groot te zijn, gezien de noodzakelijkheid der transpositie.

Maar wat is zoo de Openbaringswaarde van de Heilige Schrift, die in een ander wereldbeeld gedacht en geschreven is?

Het wil ons voorkomen, dat Schouten verward heeft het *historie-begrip* en de *geschiedbeschrijving*. Wie in verband met het bijbelsch wereldbeeld over het historie-begrip spreekt, kan niet ontkomen aan de noodzakelijkheid om het bijbelsch verhaal los te wikkelen uit een onzuiver wereldbeeld en zoodoende opnieuw te komen tot een dualisme, dat met het gezag der Heilige Schrift niet te rijmen valt.

Consequent zou men er langs dezen weg toe moeten komen het historische zelf in het bijbelsch verhaal disputabel te stellen.

Weliswaar verzet men zich met hand en tand tegen deze consequentie. Schouten zegt, dat bij geheel verschillende weergave van een bepaalde gebeurtenis resp. door een kind, een volwassen persoon en een natuurkundige de éene mededeeling nog niet „van minder beteekenis of minder waar was dan de andere" [82]).

Maar op deze wijze wordt in het probleem van de geschiedbeschrijving van de Heilige Schrift een verwarrend element ingedragen. Het is nl. heel goed mogelijk, dat een kind een bepaalde gebeurtenis niet alleen anders weergeeft dan een volwassene, maar ook onjuist. Schouten wijst er zelf op, dat een kind niet de familieverhoudingen onderkent (en b.v. den buurman oom noemt) en dat de onervaren mensch lang niet altijd het causaal verband onderscheidt, dat de meer ontwikkelde terstond doorziet.

Wanneer deze en dergelijke toelichtingen werkelijk van richtinggevende beteekenis zijn ter oplossing van het vraagstuk van de geschiedbeschrijving der H. Schrift, dan komen we hier onherroepelijk tot een verstaan van de Openbaring *uit* het ontwikkelings- en cultuur-

---

[82]) Schouten a.w., pag. 262.

niveau van den schrijver en het is niet in te zien, waarom hier dan de *werkelijkheid* der beschreven gebeurtenis in deze visie apriori veilig mag worden gesteld.

Er is dan ook geen sprake van, dat we hier een beroep zouden mogen doen op de organische inspiratieleer. Te veel heeft men dan vergeten, dat het aannemen van zulk een inspiratie ons niet plotseling brengt op een ander niveau. We blijven op het niveau der *Goddelijke* inspiratie, die ons schenkt een onfeilbare Schriftopenbaring. En het is op dit punt, dat vooral Bavinck de oplossing van het andere historiebegrip heeft afgewezen.

Want het bezwaar, dat Bavinck in het ook door Aalders aangevoerde citaat tegen bepaalde beschouwingen inbrengt, geldt nog véél sterker tegen de beschouwingen over het „andere historiebegrip". Bavinck spreekt nl. over het door ons in een vorig hoofdstuk besproken standpunt van verschillende Roomsche theologen, waarin het „secundum apparentiam" (aanschouwing: zon-aarde enz.) óók wordt toegepast op de geschiedbeschrijving. Hij wijst dit beginsel met nadruk af. „Deze voorstelling kan hier bij de geschiedbeschrijving niet worden toegelaten. Want als profeten en apostelen op het gebied der natuur spreken van het opgaan der zon, het naderen van het land, dan kunnen zij geen verkeerde voorstelling bij ons wekken, wijl zij handelen over verschijnselen, die wij nog dagelijks gadeslaan en waarover wij op dezelfde wijze als zij ons uitdrukken. Maar als zij op historisch terrein secundum apparentiam schrijven, dat wil in dit geval toch zeker zeggen, niet naar hetgeen objectief gebeurd is, maar naar hetgeen subjectief in hun tijd door velen geloofd werd, dan geven zij ons daarmede een valsche voorstelling en worden zij dus in hun gezag en betrouwbaarheid aangetast" [83]).

De vraag, die ons in dit verband nog rest, is deze: is het dan überhaupt wel geoorloofd van een *eigen* geschiedbeschrijving der Heilige Schrift te spreken? En zoo er inderdaad voor 't aannemen van zulk een geschiedbeschrijving plaats is, waarin ligt dan het principieele verschil met het zooeven afgewezen standpunt?

Het beslissende punt ligt ook hier weer in de vraag, of in het

---

83) Bavinck I, pag. 418. Ten onrechte heeft Schouten de beteekenis van dit citaat in het verband met deze discussie ontkend. Schriftgezag of exegese? G. T. T. 27e jrg, pag. 453.

„organisch" niets wordt ingedragen, dat de *Goddelijke inspiratie* in het gedrang brengt.

* *
*

Het is bekend, dat reeds geruimen tijd in de Gereformeerde theologie gesproken wordt van de eigensoortige *geschiedbeschrijving* der Heilige Schrift. Men neme dit woord — om de zaak goed te verstaan — in z'n vollen zin: het gaat hier *niet* om de vraag: historisch of niet-historisch. Het was ten eenenmale onjuist, dat Dr Geelkerken het vraagstuk van de historiciteit van het paradijsverhaal in verband bracht met het historiebegrip der Heilige Schrift en er waarschuwend aan toevoegde dat, als het nadruk leggen op het strikt-historische een uitvloeisel zou zijn van een andere dan een organische visie, hij dit inzicht zou moeten verwerpen [84]). Het is moeilijk te verstaan, dat Geelkerken het dualisme in zijn betoog niet heeft gezien, toen hij eenerzijds sprak over het probleem van het zuiver en strict-historische en in het zelfde verband er op wees, dat de historiographie der H. Schrift een eigen *richting* koos en een eigen *doel volgde.*

We komen hier immers met twee totaal verschillende aspecten in aanraking.

In het laatste aspect gaat het nl. enkel en alleen om de *wijze* van beschrijven der geschiedenis. Alleen hierover wil de Gereformeerde theologie handelen, wanneer zij spreekt over de „eigen" geschiedbeschrijving der Heilige Schrift.

* *
*

Wie over de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift spreekt, komt op een geheel ander terrein dan de besprekingen over het cultuurmilieu, dat de Openbaring zou hebben beïnvloed en bepaald. Het gaat hierin juist om het *actieve* in de beschrijving. Het „organisch" blijft op z'n plaats staan, maakt zich niet los om te gaan heerschen in de Schriftbeschouwing, maar blijft een bijvoeging *bij de inspiratie.*

Dat er van een eigen geschiedbeschrijving der Heilige Schrift kan worden gesproken, is reeds door velen op goede gronden aangetoond. Het „eigene" wordt dan verstaan niet in *tegenstelling met,* maar in *onderscheiding* van de wetenschappelijke beschrijving van de geschie-

84) Geelkerken. Mijn antwoord aan de Synode, pag. 29.

denis. Er wordt nl. in de eerste plaats rekenschap van gegeven, dat de Heilige Schrift geen handboek is voor verschillende wetenschappen en dus ook niet voor de geschiedwetenschap. Het *doel* van de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift is een geheel ander dan dat der wetenschap. De Heilige Schrift is Openbaring van den levenden God en die Openbaring gaat zeker niet buiten de geschiedenis om, maar nimmer is het de opzet der Heilige Schrift om ons allerlei feiten mede te deelen, die *in zich zelf besloten* het eindpunt zouden vormen van onzen denkweg. „Wie echter uit de Schrift een geschiedenis van Israël, eene biographie van Jezus, eene geschiedenis van Israëls of van de oud-Christelijke letterkunde enz. wil afleiden, vindt zich telkens teleurgesteld". Wie zoo tot de Schrift nadert, stelt haar eischen, waaraan zij niet kan en niet wil voldoen.

Wanneer in een wetenschappelijke beschrijving van onze vaderlandsche geschiedenis op grond van curieuze beschouwingen van den schrijver de 17e eeuw zoo goed als geheel zou ontbreken, zou terecht op deze wijze van geschiedbeschrijving aanmerking kunnen worden gemaakt en haar het brevet der wetenschappelijkheid kunnen worden ontzegd. Wie met dezen maatstaf der volledigheid tot de Heilige Schrift zou naderen, gaat van de onderstelling uit, dat zij een „geschiedenisboek wil zijn, dat ons moet oriënteeren over alle belangrijke gebeurtenissen uit vroeger tijd. Maar dat is nu juist het doel der Heilige Schrift niet.

Zij wil niet oriënteeren, zij wil niet de hiaten van onze wetenschappelijke kennis aanvullen, maar zij geeft ons Gods Openbaring en beschrijft ons onder de inspiratie van den Heiligen Geest de Goddelijke Openbaring in de geschiedenis [85]) en ook deze nog niet eens volledig. Ze geeft ons niet een volledig „leven van Jezus" en evenmin teekent ze alle woorden en daden van Christus op, maar geeft blijk alles te beschrijven vanuit een bepaald aspect, dat *vanuit en door de Openbaring is bepaald.*

Men moge een onderzoek instellen naar de wijze der „Oud-Oostersche geschiedbeschrijving", en wellicht allerlei frappante parallellen willen aanwijzen tusschen haar en de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift, dat neemt niet weg, dat de geschiedbeschrijving der

---

[85]) Daarmee is niet gezegd, dat alle inscripturatio altijd eenigen tijd ná de Openbaring viel, maar dit gezichtspunt kunnen we hier laten rusten.

Heilige Schrift nimmer zal kunnen en mogen verklaard uit een of ander milieu of inzicht, maar dat ze vrucht is van de actieve inspiratie van den Heiligen Geest, die de „auctores secundarii" de geschiedenis zóó laat beschrijven, dat het effect, de Heilige Schrift, haar roeping voor de kerk van alle eeuwen kan vervullen [86]).

* *
*

Het ligt niet op onzen weg het vraagstuk van de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift hier aan een onderzoek te onderwerpen. Slechts willen we op enkele punten wijzen, die met *ons* onderwerp ten nauwste samenhangen.

En dan is het belangrijkste punt wel dit, dat we in de geschiedschrijving der Heilige Schrift niet vinden een wetenschappelijke beschrijving van het verleden, maar een beschrijving, waarbij een bepaalde doelstelling vooropstaat. We zouden kunnen spreken van een *tendens*. Maar we moeten ons dan losmaken van de opvatting, waarbij men tendentieus meestal verstaat als een niet-geheel *zuiver* weergeven van de feiten, ten gunste van een bepaalde gedachte, die men op den voorgrond wil schuiven. In dien zin is de Heilige Schrift niet tendentieus. Maar we kunnen in zooverre van een tendens spreken, dat het in haar niet gaat om belangelooze, theoretische mededeelingen, over een aantal gebeurtenissen, maar om een weergave, een mededeeling, een groepeering der feiten, die alle op de een of andere wijze samenhangen met het groote doel der Godsopenbaring: de bekendmaking van Zijn raad tot verlossing van de wereld.

Nu is het voor ons een niet na te speuren geheim, op welke gronden en naar welke maatstaven God gearbeid heeft in de teboekstelling van Zijn Openbaring.

Wij zien, dat er verschil bestaat tusschen de Goddelijke Openbaring in de geschiedenis, en de H. Schrift; dat de Goddelijke Openbaring in de geschiedenis veel en veel omvangrijker is dan de Schrift-openbaring en dat er in de Schriftopenbaring te zien is een door God Zelf bepaalde selectie, die gegeven is voor Zijn wereldkerk. Het gaat in de Heilige Schrift, die ons gegeven is, om die Openbaring, waaraan

[86]) Zoo zegt Aalders, dat het noodig is studie te maken van den aard en het karakter der Oud-Oostersche geschiedbeschrijving en dat dan de „bizondere geaardheid van de Oud-Testamentische geschiedschrijving" zooveel klaarder aan den dag zal treden. De Geschiedschrijving in het Oude Testament, 1928, pag. 16.

God Zijn kerk wil binden tot aan de toekomst van Christus en die Hij heeft noodig geacht.

Wanneer we dan ook de geschiedbeschrijving van het O. en N. T. in het oog vatten, dan kunnen we niet verder gaan, dan dat heel deze geschiedschrijving op een door God bepaalde wijze georiënteerd is naar en ingesteld is op dat door God gestelde doel.

Het is ons niet mogelijk achter de Heilige Schrift terug te gaan en zoo tweeërlei Openbaring met elkaar te gaan vergelijken. We weten *dat* er een selectie heeft plaats gehad, maar het naspeuren van de gronden, die bij de inspiratie hebben gewerkt om juist *deze* selectie tot stand te brengen is ons onmogelijk. Wij kunnen slechts aposteriorisch belijden, dat God het zóó en niet anders heeft gewild en daarin Hem en Zijn Woord voor ons te eeren.

Dit neemt echter niet weg, dat we wel geroepen zijn in de wijze van geschiedschrijving de eenheid en de harmonie te zoeken en het Goddelijk *doel* der Heilige Schrift in het oog te vatten.

Het is b.v. duidelijk, dat b.v. in het boek der Kronieken en in de evangeliën niet te vinden is een neutraal-objectief-wetenschappelijk relaas van een aantal gebeurtenissen, maar een weergave vanuit een bepaald gezichtspunt. Er komt steeds perspectief in de geschiedschrijving der Heilige Schrift. Het Mattheüsevangelie en de andere evangeliën verschillen geheel in opzet. In Markus ontbreekt de geboortegeschiedenis, bij Lukas ontbreekt het verhaal van de wijzen uit het Oosten en dat van den kindermoord enz. Er is een groepeering der gebeurtenissen en een selectie, die altijd samenhangt met het doel van dezen of dien evangelist en met de plaats, die dat onderdeel in het geheel der Heilige Schrift zal moeten innemen. Men moet goed in het oog houden, dat het hier om geheel andere vragen gaat dan die aan de orde komen bij de theologie, die het Nieuw-Testamentisch getuigenis ziet als het „kerugma" en daaruit dan allerlei consequenties trekt, die met het historisch karakter der evangeliën in strijd komen.

Ieder voelt, dat het verschil in opzet tusschen de evangelisten en de hierboven genoemde verschillen ten opzichte van wat *wel* en *niet* wordt vermeld op een geheel ander probleem wijst dan wanneer men b.v. in het Johannesevangelie niet een evangelie ziet, waarin ons woorden en daden van den Heiland worden medegedeeld, maar daarin slechts een projectie ontdekt van de oergemeente, die het leven van

Jezus ziet in het licht van Paschen en dus in het Johannesevangelie geen Openbaring, maar practisch niet anders dan gemeentetheologie vindt. Bij een dergelijke beschouwing gaat het reeds lang niet meer om de *wijze* van geschiedbeschrijving, maar om de vraag: waarheid of leugen? zuivere historie of constructie? In de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift gaat het echter altijd om de *beschrijving* van de geschiedenis vanuit een bepaald aspect, zonderdat echter daardoor de historische betrouwbaarheid in gevaar komt.

* *
*

Nu heeft men meermalen tegen deze historiebeschrijving der H. Schrift het bezwaar ingebracht, dat ze in geen enkel opzicht voldoet aan de eischen, die aan een strenge, historische wetenschap mogen worden gesteld. Het is te verstaan, dat iemand, die het leven wil wringen in een schema van strenge wetenschap en daarbij vergeet, dat de wetenschap slechts een onderdeel vormt van het menschelijk leven en daar een belangrijke maar toch bescheiden en begrensde taak heeft te vervullen, ook aan de Goddelijke Openbaring de maatstaven gaat aanleggen, die aan zijn wetenschapsideaal zijn ontleend. Het spreekt vanzelf, dat hij deze overschatting der wetenschap en haar methode een soortgelijk bezwaar kan worden ingebracht tegen verschillende andere vormen van geschiedbeschrijving, die ons bekend zijn geworden. Zoo geeft b.v. Huizinga een interessant overzicht van verschillende vormen van geschiedbeoefening. Hij wijst er op, dat de vraag, wat van al het vroeger gebeurde als gewichtig, als wetenswaardig geldt, bepaald wordt door den aard van de beschavingsgroep, die geschiedenis wenscht te kennen [87]). Hij geeft voorts enkele voorbeelden van de selectie, die hiermee gegeven is. Zoo is het onderwerp van de Romeinsche geschiedbeoefening: de Romeinsche staat in den groei van zijn macht. Alle gegevens hebben geen zelfstandige kenniswaarde, maar liggen om dit middelpunt gegroepeerd.

De Islaamsche geschiedbeoefening beweegt zich in geheel andere richting. Zij wordt gekenmerkt door de alles overheerschende belangstelling voor de kennis van de woorden en daden van den profeet en voor het goed verstaan van den koran [88]), terwijl — om niet meer te

---

[87]) J. Huizinga. De wetenschap der geschiedenis, 1937, pag. 109.
[88]) Huizinga a.w., pag. 113.

noemen — in de Chineesche geschiedbeoefening de geschiedenis wordt dienstbaar gesteld aan de zedelijkheid.

Deze voorbeelden zijn nog maar enkele uit velen. Zij zijn voor Huizenga een bewijs van het feit, dat de wetenschap der geschiedenis „niet in de school is gegroeid, maar in het leven der gemeenschap" [89]). Dat wil niet zeggen, dat al deze vormen van geschiedbeoefening volgens Huizinga aan de moderne eischen eener historische wetenschap voldoen. Hij wijst m.n. op het gevaar, dat men zich eenzijdig interesseert voor wat gericht is op het eigene (een geloof, een instelling of een gemeenschap) en zoo de algemeene geschiedenis veronachtzaamt. Maar voor een *neutrale,* objectief wetenschappelijke, historische wetenschap is in zijn eigen zienswijze toch eigenlijk ook weer geen plaats. Want de selectie — die altijd eisch van historische kennisvorming is — wordt door hem betrokken op „de aanwezigheid van zekere normen van cultuur, waarin de voorstelling van dat verleden steun en weerklank vindt" [90]). En hij voegt er direct aan toe: „Zonder wereld- en levensbeschouwing, waarin zij wordt opgenomen, is geen geschiedenis mogelijk".

De overdenking van Huizinga's beschouwingen is in verband met ons onderwerp niet zonder belang. Ze doet ons zien — al kan Huizinga's eigen oplossing niet bevredigen — dat het ideaal van een *neutrale* geschiedbeoefenenig een phantoom is. Wie van hieruit de kritiek op de onvolledige geschiedbeschrijving van de Heilige Schrift nader beziet, voelt direct de principieele zwakheid dezer kritiek.

Wel bestaat natuurlijk volkomen het recht om kritiek te oefenen op die soorten van geschiedschrijving, die in groote eenzijdigheid de gegevens hebben gerangschikt en de geschiedenis hebben beschreven. Het hoofdbezwaar was dan nl., dat men zich instelde op een sterk subjectief standpunt en een soms egocentrischen maatstaf aanlegde, waardoor het ware beeld der historie werd scheefgetrokken.

Maar wanneer we nu ook in de Schrift een eigen geschiedbeschrijving vinden, dan is van *zulk een eenzijdigheid* geen sprake. Het is nl. niet zoo, dat de Heilige Schrift uit cultureel oogpunt zich meer voor Israël interesseert dan voor andere volken en daarom dat volk

---

[89]) Huizinga a.w., pag. 119.
[90]) Huizinga a.w., pag. 125.

als middelpunt neemt en andere volken slechts in verband met Israël ter sprake brengt.

Neen, alle eenzijdigheid in cultureel of moreel of politiek aspect is hier uitgesloten, omdat het gezichtspunt is *het aspect der Openbaring* en een *religieus* karakter draagt.

Daardoor wordt geen enkele belangstelling verdrongen, maar wel in deze Heilige Schrift Israël in 't middelpunt gesteld als volk Gods en alles wat opgenomen wordt, staat nimmer op zichzelf, maar altijd in nauw verband met de Goddelijke Openbaring.

* *
*

Men heeft bij de geschiedbeschrijving van het Oude Testament nog al eens van „religieuze pragmatiek" gesproken en met name Dr C. van Gelderen en Dr A. Noordtzij hebben dit vraagstuk ter sprake gebracht.

Noordtzij stelt bij de Oud-Testamentische verhalen de vraag: geschiedenis of religieuze pragmatiek? en bedoelt dan met „geschiedenis" een geschiedverhaal in den profanen zin van het woord. Wanneer men alleen van zulk een geschiedverhaal wilde spreken, dan bracht elk hiaat tot de conclusie, dat in Israël de herinnering aan bepaalde perioden blijkbaar zoo goed als geheel was uitgedoofd. Noordtzij wil echter spreken van religieuze pragmatiek d. w. z. het gaat steeds om de relatie van het beschrevene tot een bepaald doel. Het gaat om Openbaringsgeschiedenis, om de causa prima. Het is niet om den mensch, maar om God te doen. De vraag is niet, of nog historische gegevens ter beschikking stonden van den schrijver, maar of iets van belang was voor de Openbaringsgeschiedenis [91]).

Ook Van Gelderen bespreekt hetzelfde thema, als hij handelt over de verhouding tusschen het boek der Koningen en het in 1 Kon. 11 : 41 genoemde „Boek van Salomo's geschiedenis" en dan tot de conclusie komt, dat de pragmatiek in de hoofdbron vermoedelijk niet zoo sterk was doorgevoerd als in het canonieke boek [92]). Van Gelderen spreekt van een afwijking van de chronologische lijn in het boek der Koningen, die zoo kras is „dat we haar slechts kunnen verklaren uit eene heel sterk doorgevoerde pragmatiek".

Het blijkt uit de beschouwingen van Van Gelderen duidelijk, waar-

---

[91]) Noordtzij. Het probleem van het Oude Testament, pag. 57 v.v.
[92]) C. van Gelderen. De boeken der Koningen I, 1932, pag. 15 v.v.

om het gaat. Hij wijst er op, dat de bron, waarnaar de schrijver van het boek der Koningen telkens verwijst, zoo niet louter dan toch vooral een boek was van *politieke* historie. Het boek der Koningen past echter niet een van de vele gezichtspunten toe, die zoo al in de geschiedbeschrijving worden toegepast: politiek, sociaal of cultureel aspect, maar het *religieuze gezichtspunt,* dat niet met de andere op één lijn staat, doch de relatie tot de Openbaring in het oog vat en zóó àl die andere aspecten kan omvatten.

Daarom nu is de geschiedbeschrijving der H. Schrift ook nimmer *eenzijdig* in den slechten zin van het woord en subjectivistisch, maar centraal en georiënteerd op de religieuze verhouding tusschen God en Zijn volk.

Deze geschiedbeschrijving — aldus Van Gelderen — „was geene nieuwe vinding van een practicus, wien het aan zuiver historische belangstelling ontbrak. Maar ze is in den loop van ruim drie eeuwen onder gestadige inwerking van den Heiligen Geest bij de beste kenners van Israëls geschiedenis allengs gerijpt" [93]).

In al deze dingen gaat het om een beschrijving van de geschiedkundige gebeurtenissen, die allerminst volledig is, juist niet volledig *wil* zijn, maar door groepeering en combinatie spreken wil van Hem, die heel deze geschiedenis heeft geleid en beheerscht.

Daarom is hier ook van een conflict met de (organische) *inspiratie* geen sprake. Integendeel, het is zelfs zoo, dat in de geschiedbeschrijving m.n. van het Oude Testament de belangstelling bij de bijbelschrijvers voor hun eigen volk als middelpunt door den Heiligen Geest in dienst genomen is om een niet-subjectieve geschiedbeschrijving te geven, waarbij wèl Israël in het middelpunt stond, maar dan Israël als openbaringsvolk en in zijn verhouding tot God [94]).

* * *

[93]) v. Gelderen a.w., pag. 18.

[94]) De vraag kan gesteld worden, of de aanduiding „religieuze pragmatiek" bevredigt. Ook in de wetenschappelijke beoefening van de geschiedenis wordt de term: „pragmatisch" gebruikt en wordt er dan door aangeduid dat stadium van de geschiedbeoefening, waarin de geschiedenis vooral in haar *leerzaamheid* wordt beschreven; vgl. Huizinga a.w., pag. 123. Het spreekt wel vanzelf, dat dit begrip de geschiedbeschrijving van het O. T. niet uitput. Het zou misschien aanbeveling verdienen mede in verband met de speciale beteekenis, die het „pragmatisme" gekregen heeft, van *religieuze* geschiedbeschrijving te spreken, waarmee dan bedoeld wordt een beschrijving, waarin het doel der Goddelijke Openbaring alle combinatie en groepeering beheerscht.

Uit het bovenstaande is genoegzaam gebleken, dat het niet geoorloofd is uit te gaan van het z.g.n. bijbelsch wereldbeeld en dan van daaruit over te gaan tot het bijbelsche „historiebegrip", dat dan met het bijbelsche wereldbeeld onlosmakelijk zou zijn verbonden.

Langs dezen weg komt men tot geheel andere problemen dan waartoe het vraagstuk van de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift ons brengt. Bij het bijbelsche wereldbeeld en historiebegrip komt men noodzakelijk uit bij een scheiding tuschen *vorm* en *inhoud*, tusschen *schaal* en *kern* en daarmee tot een dualisme in de Heilige Schrift en men moet dan wel op allerlei incidenteele punten de remmen aanzetten om niet via het „historiebegrip" der Heilige Schrift het geschiedkundig karakter van verschillende Schriftverhalen in gevaar te brengen.

Het is te betreuren, dat dit verband telkens weer is gelegd en met name in de discussies over het paradijsverhaal meermalen ter sprake kwam. Want het valt niet te ontkennen, dat men in het hier ter sprake brengen van het „historiebegrip" der Heilige Schrift niet terecht kwam bij het bovengenoemde vraagstuk van de „religieuze" geschiedbeschrijving, maar feitelijk uit moest komen op een geheel ander terrein nl. van de vraag, of we in de Heilige Schrift ook mythen, sagen en legenden aantreffen [95]).

* *
*

Men versta dit goed: daarmee is allerminst gezegd, dat zij, die dit andere historiebegrip aan de orde stellen, daarmee ook van mythen of in ieder geval van sagen of legenden willen spreken. We meenen slechts, dat men hier tenslotte *moet* uitkomen bij het probleem van het al- of niet werkelijk gebeurd zijn van het in de Heilige Schrift ons gebodene.

* *
*

Men heeft zelfs in *dit* verband nog wel van geschiedschrijving ge-

---

[95]) Vgl. Aalders. De geschiedschrijving in het Oude Testament, 1928, pag. 9, waar Aalders in verband met chronologische moeilijkheden terecht zegt: „maar duidelijk is in ieder geval, dat de chronologie als zoodanig buiten het begrip van „sage" valt en dat onzekerheid in de chronologische fixeering van eene beschreven gebeurtenis deze gebeurtenis zelf nog volstrekt niet tot een „sage" maakt."

sproken. Maar men verstond er dan geheel iets anders onder dan bedoeld werd met de z.g.n. religieus-pragmatische beschrijving der geschiedenis.

Men sprak dan van geschiedschrijving niet in dien zin, dat beschreven werd, wat werkelijk geschied was in het verleden, maar als een wijze van beschrijving, waarin wel de *vorm* van een geschiedschrijving werd gekozen, maar *in werkelijkheid* waren de medegedeelde dingen *niet* geschied [96]).

En nu hangt het vraagstuk van deze „geschiedschrijving" in oneigenlijken zin ten nauwste samen met de vraag, wat men onder *organische* inspiratie verstaat.

Natuurlijk wordt ook meermalen over mythen, sagen of legenden in de Heilige Schrift gesproken zóó, dat de uitgesproken bedoeling voorzit, de geloofwaardigheid van de Heilige Schrift als het Woord Gods te bestrijden.

Maar dit probleem is toch ook meermalen aan de orde gesteld in verband met de al of niet als organisch aangeduide inspiratie en het zijn vooral de Roomsche theologen geweest, die in verband met de inspiratie deze problemen aan de orde hebben gesteld. Men ging dan in gehoorzaamheid aan de officieele uitspraken der kerk uit van de inspiratie der gansche Schrift, maar achtte het op dien grondslag toch niet apriori onmogelijk, dat de Heilige Geest Zich bij deze inspireerende werkzaamheid bediend had van bepaalde *sagen* en *legenden,* die dan wèl Openbaringswaarde konden bezitten, maar niet beschrijving konden genoemd worden van bepaalde gebeurtenissen uit het verleden.

Dat men hiermee op een zeer gevaarlijk terrein kwam, is duidelijk. Want hier dreigde de inspiratie te versmallen tot een zuiver formeel gegeven, dat geen enkelen waarborg bood voor en geen aansluiting gaf aan de *in* de geschiedenis geschonken Goddelijke Openbaring.

Wie dezen weg consequent afloopt, lost geheel de Openbaring op in een openbaring van ideeën, waarin alle relatie tot de geschiedenis is uitgezuiverd [97]). En het is dan ook goed te verstaan, dat de Roomsche

---

96) Aalders a.w., pag. 8.

97) Vgl. wat Gunkel schrijft: „ein Irrtum ist es auch, dasz die Sage im Widerstreit zur Offenbarung stünde. Vielmehr ist sie ganz anders als die trockene Geschichtserzählung imstande, *Trägerin von Gedanken zu werden*" (R. G. G. V² s.v. Sagen und Legenden II, pag. 49).

kerk in haar officieele instanties telkens weer tegen dezen dwaalweg heeft gewaarschuwd.

* *
*

Het is nu ook op dit punt, dat men er steeds voor op zijn hoede moet zijn aan de organische inspiratie een beteekenis toe te kennen, die met het gezag der Heilige Schrift niet te vereenigen valt.

Wie b.v. zoo zou redeneeren: de inspiratie sluit zich aan bij en maakt gebruik van allerlei voorstellingen en vormen uit den tijd van de bijbelschrijvers en *dus* is het niet apriori onmogelijk, dat de Heilige Schrift óók mythen, sagen en legenden bevat, zou bevangen zijn in een betoog, dat met de „organische inspiratie" niet anders dan een gevaarlijk spel speelt. Want men gaat zoo *uit het organisch karakter der Schriftinspiratie* allerlei dingen deduceeren, zonder dat ten volle rekening wordt gehouden met het karakter der Heilige Schrift als betrouwbare Openbaring Gods.

Om het probleem zuiver te zien, moet men de vraag stellen of het mogelijk is dat in de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift ook mythen of sagen kunnen worden aangenomen, waarin dus onder den schijn als *geschiedenis* wordt weergegeven, wat metterdaad op historische werkelijkheid geen aanspraak mag maken [98]).

Het is duidelijk, dat men tot het aanwijzen van mythen of sagen in de Heilige Schrift *alleen* komen kan door het aanleggen van een apriori geconstrueerden maatstaf, waarmee de Schriftverhalen worden gemeten.

Het karakter der mythe en der sage brengt dat direct met zich mee, omdat zij „*willen* zijn relaas van wat werkelijk geschied is, maar *zijn* het toch inderdaad niet" [99]), zoodat zij onmogelijk op interne gronden, aan den vorm der beschrijving ontleend, als mythe of sage kunnen worden gequalificeerd.

Men moet dit goed in het oog houden om het betoog van Aalders over dit probleem te verstaan. Hij wijst er op, dat zuiver exegetische gronden — aan den tekst ontleend — die het aannemelijk maken, dat de schrijver het medegedeelde niet als relaas van werkelijk gebeurde dingen zou hebben bedoeld, nimmer worden aangevoerd en

---

[98]) Over de fabel in de Heilige Schrift zie: Dr C. J. Goslinga. Richteren I (Korte Verklaring), pag. 151.

[99]) Aalders. De Geschiedschrijving in het Oude Testament, pag. 7.

voegt er dan aan toe, dat dit geen verwondering behoeft te wekken omdat, stèl dat in een Oud-Testamentisch verhaal stukken van mythe of sage voorkwamen, dit toch niet uit den tekst zelf op te maken zou zijn, waar immers „het kenmerk van mythe en sage steeds is, dat zij zich als werkelijke geschiedenis aandienen en als zoodanig verstaan willen zijn" [100]).

Hierin is allerminst te lezen een concessie aan de Schriftkritiek en een mogelijk stellen van de verborgen aanwezigheid van mythe of sage in de Schrift.

Aalders wil nl. slechts aantoonen, dat een *aprioristische* maatstaf, die de historische Openbaring miskent, moet worden aangelegd, zal men tot de mythe of sagen in de historische gedeelten der Heilige Schrift komen [101]). Zulk een apriori is echter altijd met het karakter der Heilige Schrift en daarom met de organische inspiratie in lijnrechten strijd.

* *
*

Uit dit alles wordt wel duidelijk, dat men èn vanuit de belijdenis van het gezag der Heilige Schrift èn om der wille van de wetenschappelijke helderheid zeer voorzichtig moet zijn in het trekken van allerlei consequenties uit de „organische" inspiratie.

Door een niet scherp omlijnd begrip „organisch" kan heel gemakkelijk een zekere vanzelfsprekendheid ontstaan in het hanteeren van dit motief, waarbij zoowel het Christelijk geloof als de Christelijke wetenschap slechts schade kunnen lijden.

Daarmee wordt allerminst ontkend, dat het onderzoek naar de beteekenis van de z.g.n. organische inspiratie ons inzicht heeft ver-

---

[100]) Aalders a.w., pag. 13.

[101]) Een duidelijk voorbeeld van de werking der aprioristische kritiek op dit terrein zien we in de beschouwingen van Gunkel. Hij verstaat onder sage een poëtische vertelling, die pretendeert de werkelijkheid weer te geven en als zoodanig meestal ook wordt geloofd, maar wier inhoud geheel of grootendeels onwerkelijk is. Hij noemt voorts verschillende kenmerken van de sage op (ze deelt o. a. dingen mee, die op inwendige gronden ongeloofwaardig zijn in tegenstelling met de geschiedschrijving, die zich niet met wonderen bezighoudt) vgl. R. G. G. V[2] s.v. Sagen und Legenden II, pag. 50. Langs dezen weg moeten de sagen uit de Heilige Schrift worden tevoorschijn gebracht, wat niet altijd een gemakkelijke taak is, omdat ze meermalen zeer nauw met de geschiedbeschrijving zijn vervlochten. Gunkel stemt toe, dat de subjectieve factor hier een rol blijft spelen in de scheiding tusschen geschiedenis en sage (pag. 51). Vgl. Aalders a.w., pag. 7 v.v.

diept in de wijze van het werken Gods m. n. in het tot stand brengen van de Heilige Schrift. Maar juist opdat de verdieping van dit inzicht in de toekomst niet weer vertroebeld wordt, is het noodig zich er ten volle rekenschap van te geven, dat het in de „aansluiting" in de z.g.n. organische Openbaring en organische inspiratie gaat om een „aansluiting" van zeer bijzondere qualiteit nl. om een daad Gods van in Zijn dienst nemen van het menschelijk orgaan tot het door Hem gestelde doel: de totstandkoming der Heilige Schrift.

De vraag is gesteld, of de aanduiding „organisch" wel aanbeveling verdiende [102]) en terecht heeft Ridderbos er op gewezen, dat de term „organisch", op de inspiratie toegepast „van deze slechts een bepaalden karaktertrek — en dezen dan nog gebrekkig — beschrijft; wat in de inspiratie de hoofdzaak is, het bovennatuurlijk karakter, wordt er niet door aangeduid" [103]).

Maar daardoor ontstond dan ook het gevaar, dat het inzicht in de Goddelijke *inspiratie* werd verduisterd, het „organische", de „aansluiting" met de inspiratie in spanning geraakte en de uitweg gezocht werd in een onderscheiding tusschen „het Goddelijke" en „het menschelijke", die niet zelden practisch tot een dualistische scheiding uitgroeide. Daarom is het noodig, niet om te komen tot een accentverlegging, die altijd weer nieuwe reacties en accentverleggingen oproept, maar wel om de verhouding tusschen de Goddelijke inspiratie en het menschelijk instrument zuiver te zien.

Het is een verhouding van *„in dienst nemen"* in de Goddelijke activiteit der inspiratie. Dit in dienst nemen houdt allerminst in een heiliging van de bijbelschrijvers in dien zin, dat het gezag der Schrift rusten zou op de bijzondere qualiteiten der schrijvers, maar is als inspireerende werkzaamheid van den Heiligen Geest de grond van het volstrekte gezag der Heilige Schrift.

De leer der *organische* inspiratie duidt, wanneer men het *woord* organisch wil handhaven, *niet* een compromis aan met anders moeilijk te „assimileeren" resultaten der wetenschap, noch de erkenning van een accomodatie der Goddelijke Openbaring, waardoor de betrouwbaarheid der Heilige Schrift in gevaar zou komen, maar wijst heen naar het *mysterie* der Heilige Schrift in het *wonder* van haar totstand-

[102]) Dr J. Ridderbos. Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting, 1926.

[103]) Ridderbos a.w., pag. 23; Dijk. Het Profetische Woord, pag. 359 v.v.

koming, waarbij de Heilige Geest op voor ons ondoorgrondelijke wijze het in zichzelf onvolkomen menschelijk instrument zóó in Zijn dienst nam, dat Hij ons schonk dat betrouwbare Woord, dat een lamp is voor onzen voet en een licht op ons pad.

* *
*

Wanneer we in dit hoofdstuk letten op enkele vragen, die met het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing ten nauwste samenhangen, dan moeten we tenslotte nog wel onze aandacht wijden aan de verschillende beschouwingen over *de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift.*

Deze aanduiding moet allereerst in verband gezien worden met de uitdrukking der Heilige Schrift in Philippenzen 2, waar echter niet gesproken wordt van de Heilige Schrift, maar van de dienstknechtsgestalte van Jezus Christus. Paulus spreekt hier over Christus en zegt van Hem, dat Hij, in de gestaltenis Gods zijnde, geen roof geacht heeft Gode evengelijk te zijn, maar zichzelf vernietigd heeft, de gestaltenis eens dienstknechts aangenomen hebbende en is den menschen gelijk geworden.

Wanneer we over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift hooren spreken, dan treffen we meestal niet aan een serieuze exegese van den tekst uit Philippenzen 2, maar vinden dikwijls zonder al te scherpe distinctie een parallel getrokken tusschen de dienstknechtsgestalte van Jezus Christus en die der Heilige Schrift. Uit het feit, dat deze uitdrukking uit Philippenzen 2 is overgenomen, kunnen we reeds eenigszins opmaken, wat met deze parallel wordt bedoeld.

Christus, die in de gestaltenis Gods was, heeft — aldus de vertaling van Greijdanus — Zich ontledigd in het aannemen van de gestaltenis van een dienstknecht door aan menschen gelijk te worden [104]). Christus is van eeuwigheid God en vóór de aanneming der menschelijke natuur schitterde Hij in Goddelijke heerlijkheid, macht en majesteit.

Maar Hij is niet in deze uitstraling van heerlijkheid gebleven, maar „hield de openbaring van Zijne Goddelijke glorie in. Of eigenlijk zegt de apostel het hier nog wat anders. Hij trok eene omhulling over die heerlijkheid, zoodat zij daar niet door heen straalde: *in het aannemen van de gestaltenis van eenen dienstknecht"*. Hij is aan menschen gelijk

104) Dr S. Greijdanus. Korte Verklaring op Philipp., 1925, pag. 46.

geworden en dan niet als een mensch in kracht en heerlijkheid, maar in de „ontluisterde, vernederde menschelijke natuur" [105]). En naar aanleiding van dit woord der Heilige Schrift over de vernedering van Jezus Christus heeft men nu de parallel getrokken met de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift en het *tertium comparationis* op allerlei wijze trachten te omschrijven in verband met die vernedering, de kenosis en de gestaltenis van een dienstknecht.

Het is wel te verstaan, hoe men hier toe kwam. Men zag nl., dat de Openbaring Gods in Jezus Christus niet buiten onze historie en ons menschelijk leven omging, maar *in* die geschiedenis was ingegaan. Daar was een vereeniging, wel niet van *het* Goddelijke en *het* menschelijke, maar dan toch van den Persoon des Zoons met de menschelijke natuur. En waar nu in de Heilige Schrift te zien was een werk *des Heiligen Geestes,* waarbij Hij zich van *menschen* als organen bediende, daar kwam men er toe tusschen Christus en de Heilige Schrift een parallel te trekken. Daar kwam nog bij, dat zonder twijfel de totstandkoming van de Heilige Schrift onlosmakelijk verbonden was met het feit van de vleeschwording des Woords. Zoo zegt b.v. Bavinck, dat de organische inspiratie „de uitwerking en toepassing is van het centrale feit der openbaring, de vleeschwording des Woords" [106]). En van hieruit komt Bavinck dan tot de bekende parallelie.

De Logos is vleesch geworden èn de Logos is Schrift geworden. Dit zijn — aldus Bavinck — „twee feiten, die parallel loopen niet alleen, maar ook ten innigste verbonden zijn."

Maar waarin ligt nu het motief om van de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift te spreken? Hier grijpt het verband met Philippenzen in. De gedachte is duidelijk uitgesproken in het woord van Bavinck: „Christus is vleesch geworden, een dienstknecht, zonder gedaante of heerlijkheid, de verachtste onder de menschen; Hij is nedergedaald in de nederste deelen der aarde, is gehoorzaam geworden tot den dood des kruises. En zoo ook is het woord, de Openbaring Gods ingegaan in het creatuurlijke, in het leven en de historie van menschen en volken in alle menschelijke vormen van droom en visioen, van onderzoek en nadenken, tot zelfs in het menschelijk zwakke en

---

[105]) Dr S. Greijdanus a.w., pag. 49. Vgl. Greijdanus. Comm. op Philipp., 1937, pag. 193 v.v.

[106]) Bavinck. Geref. Dogm. I, pag. 405.

verachte en onedele toe; het woord is schrift geworden en heeft als Schrift aan het lot van alle schrift zich onderworpen".

Dit nu is volgens Bavinck de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift. Maar hij voegt er een belangrijke restrictie aan toe. Deze dienstknechtsgestalte doet niets aan het Goddelijk karakter der Heilige Schrift te kort. Want ook hier gaat de parallel met Christus' dienstknechtsgestalte door: „gelijk het menschelijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zoo ook is de Schrift sine labe concepta" [107]).

* *
*

Behalve Bavinck heeft ook Kuyper zich meermalen over deze parallelie uitgelaten. Ze ontvangt ook bij hem beteekenis tegenover de misvatting, dat de H. Schrift zou zijn „een transcendent, buiten onze menschelijke realiteit staand phaenomenon" [108]). God bedient Zich van het menschelijke. De transcendente Goddelijke factor vertoont zich immanent in menschelijken vorm en in menschelijke realiteit aan ons oog.

In wijd verband wordt deze gedachte door Kuyper ontwikkeld. Hij bezint zich over het Verbum Dei, dat tot den mensch uitgaat als het Woord van den Eeuwige. Dat Woord moet tot den mensch uitgaan op een bij zijn toestand passende wijze, dus langs twee wegen, langs den weg van het *zijn* door de vleeschwording van den Logos en langs den weg van het bewustzijn, doordat „deze zelfde Logos geïnscriptureerd wordt". Daarom is er tusschen vleeschwording en Schriftwording des Woords een parallel [109]). „Gelijk toch in den Middelaar de Goddelijke natuur zich huwt aan de menschelijke en in *haar* vorm en gestalte voor ons treedt, zoo ook hult zich de Goddelijke factor der Heilige Schrift in het gewaad onzer menschelijke gedachtevormen en houdt zich aan onze menschelijke realiteit".

Hier ligt het punt, waardoor Kuyper's aandacht in het bijzonder geboeid wordt nl. de verhouding en verbinding van den Goddelijken en den menschelijken factor. Hij ziet in Christus en in de Heilige Schrift „verwante mysteries". „Bij den Christus is een vereeniging van Goddelijke en menschelijke factoren; bij de Schrift evenzoo; ook

---

[107]) Bavinck. Geref. Dogm. I, pag. 406.
[108]) Kuyper. Encycl. II, pag. 432.
[109]) Vgl. ook: Kuyper Loci II² (de Sacra Scriptura), pag. 59, 63 en 75.

daar is een auctor primarius en secundarius. De verhouding tusschen deze twee factoren zuiver te houden is het groote werk der dogmatiek" [110]).

* *
*

De verhouding tusschen den Goddelijken en den menschelijken factor is een ondoorgrondelijk geheim, waardoor de Goddelijke Openbaring tot ons doordringt en door ons kan worden opgenomen en verstaan. Maar in deze verbinding ligt nu z. i. ook deze consequentie opgesloten, dat de Schriftwording van het Woord in parallelie treedt met de vleeschwording des Woords. Evenals de Logos verschenen is in dienstknechtsgestalte „zich aansluitende aan de realiteit onzer natuur gelijk die onder de gevolgen der zonde geworden was" — zoo neemt „God de Heere voor de Openbaring van zijn Logos *ons* bewustzijn aan, ons menschelijk leven, *gelijk het is*" [111]), zoodat de Heilige Schrift het stempel van de dienstknechtsgestalte op het voorhoofd draagt.

Het is nl. niet zoo, dat die menschelijke vorm of realiteit, die draagster wordt van den Goddelijken factor, daartoe eerst tot haar hoogtepunt en tot de volmaaktheid wordt opgevoerd. Dan zou er „geen tegenstrijdigheid in de verschijning geboren worden" [112]). Maar het is anders. De Logos sluit zich aan bij de realiteit der menschelijke natuur, zooals die *nu* is en zoo gaat het óók bij de totstandkoming van de Heilige Schrift. Bij de Heilige Schrift heeft dit daarom beteekenis, omdat de woorden „hoezeer ook doorgloeid door den Heiligen Geest, aan de beperktheid van onze door anomalieën gestoorde taal gebonden blijven".

De dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift hangt dus voor Kuyper

---

[110]) Kuyper. Locus de Sacra Scriptura, pag. 59. Ook op blz. 75 komt dezelfde gedachte sterk naar voren in de door Kuyper zelf gegeven samenvatting van de paragraaf. „Evenwijdig met het mysterie der vleeschwording loopt het mysterie der Schriftwording. Beide malen komt het Woord van God tot ons; maar in de kribbe als Immanuël in de wereld van ons leven; in de H. Schrift als Immanuël in de wereld onzer gedachten en voorstellingen". Vgl. ook pag. 63: „Alles hangt hier af (nl. bij de vraag, waarom de bijbel niet eenvoudig uit den hemel kwam nederdalen) van het juiste inzicht, dat het Woord is vleesch geworden in Christus en gestereotypeerd in de Schrift" en pag. 85: „Er zijn twee wijzen, waarop het God beliefd heeft zijn woord tot ons te brengen en wel: ten 1ste door de incarnatio, ten 2e door de inscripturatio."

[111]) Kuyper. Enc. II, pag. 433.

[112]) Kuyper a.w., pag. 433.

onlosmakelijk samen met het pontificaal (een brug leggend) karakter der Openbaring [113]). Om die brug te slaan was noodig, dat zij het kenmerk droeg van het Goddelijke, maar ook van het menschelijke. De wereld van gedachten, die er bij God omtrent onze verlossing was, is niet „rechtstreeks uit Gods Vaderhart opgeschreven" maar „eerst uit Gods Vaderhart *in het leven dezer wereld ingedragen."* In dat leven der wereld heeft ze voorts vorm en gestalte aangenomen en werd tenslotte uit dat aldus gevormde leven in menschentaal uitgesproken en in menschelijke woorden geboekt [114]).

Uit dit alles blijkt duidelijk, vanuit welk aspect Kuyper de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift beziet. Het is hem te doen om het karakter der Heilige Schrift, die ontstaan is door de inspireerende werkzaamheid van den Heiligen Geest. Maar de Heilige Geest heeft zich bij de inspiratie bediend van het menschelijk instrument en door deze „vereeniging" met het menschelijke is de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift direct gegeven, omdat de Heilige Geest zich daarbij niet bediend heeft van het volmaakt-menschelijke, maar van het gebrekkig menschelijke, dat de *gevolgen* der zonde met zich meedroeg en van de menschelijke taal, die niet een adaequate uitdrukking kon zijn der Goddelijke gedachten, maar door allerlei anomalieën is gestoord.

* *
*

In deze beschouwingen zou men af en toe den indruk kunnen krijgen, dat Kuyper hier niet de wijze en het karakter der Openbaring afleidt uit de Openbaring zèlf, maar zijn beschouwingen laat uitgaan van een bepaald schema, waarin de distantie tuschen God en mensch en de mogelijkheid om de Openbaring in zich op te nemen, een overwegende rol spelen. Op deze lijn is wellicht menigeen geneigd om hier eenige verwantschap te constateeren tusschen de opvattingen van Barth

---

[113]) We vinden deze uitdrukking (pontificaal) bij Kuyper, Locus de Sacra Scriptura, pag. 63. Vgl. Wilhelm Vollrath. Das Problem des Wortes. Zur Einleitung in eine Theologie, 1925, pag. 167—170 (Das Wort ein Pontifikale). Volgens Vollrath gaat het in het Woord niet primair om z'n grammatisch-logische beteekenis, maar om z'n sociologische functie en z'n pontificale qualiteit. Ook de theologie richt zich vooral op het Woord in dezen zin. „Voraussetzung dieses Verständnisses vom Wort ist die Definition der Religion als Verhältnis" (a.w., pag. 169).

[114]) Kuyper. Het Werk van den Heiligen Geest, 1927², pag. 103.

en Kuyper, vooral als we den zooëven gememoreerden gedachtengang vergelijken met de ideeën van Barth over de „Welthaftigkeit" van het spreken Gods. Barth spreekt nl. over deze „Welthaftigkeit" in verband met het zich openbaren en het spreken Gods in onze wereld. Deze Openbaring is volgens hem nimmer zichtbaar en aanschouwelijk van het andere (aardsche) leven en gebeuren onderscheiden. Ze kan altijd óók als een deel van dat gewoon aardsche leven en gebeuren worden geïnterpreteerd. De *kerk* is *ook* een sociologische grootheid, de prediking is *ook* een „Vortrag", het sacrament is *ook* een symbool naast vele andere compromitteerende symbolen en de bijbel is *óók* „das Dokument der Geschichte einer vorderasiatischen Stammesreligion". De sluier is... dicht. „Wir haben das Wort Gottes nicht anders als im Geheimnis seiner Welthaftigkeit" d. w. z. in een *vorm,* een *gestalte,* die als zoodanig niet het Woord Gods is en evenmin verraadt, dàt ze de vorm *van* het Woord Gods is. De Openbaring Gods is niet direct. Het blijft een zien door een spiegel in... een raadsel. Het raadsel van de *verberging* van het Woord Gods in en door den *vorm,* dien het heeft aangenomen [115]).

Het is van belang Barth's beschouwingen over de „Welthaftigkeit" der Openbaring te vergelijken met die over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift bij Bavinck, Kuyper e. a.

Temeer boeit ons deze vergelijking, omdat Barth er op wijst, dat de „Welthaftigkeit" niet alleen daarin gelegen is, dat het Woord Gods ons „im Gewande geschöpflicher Wirklichkeit begegnet, sondern weil diese geschöpfliche Wirklichkeit die des gefallenen Menschen ist und weil uns das Wort Gottes eben in dieser Wirklichkeit begegnet" [116]). De plaats, waar God Zich openbaart is — aldus Barth — de kosmos, die *in zich zelf niet* de mogelijkheid heeft God te openbaren en allerminst transparant is voor het Woord Gods. Deze „Welthaftigkeit" van het Woord Gods is voor Barth niet een toevallige omstandigheid, maar een niet op te heffen „eigenschap" van het Woord Gods [117]).

* *
*

---

[115]) K. Barth. Die Lehre vom Worte Gottes. Proleg. zur kirchlichen Dogmatik, 1932, pag. 171 v.v.

[116]) Barth. K. D. 1932, pag. 172.

[117]) Barth. K. D. 1932, pag. 175.

Het zal na deze weergave wel geen verwondering wekken, dat we dit complex van Barth's gedachten in *dit* verband ter sprake brengen. Want zou ook hier niet van de *dienstknechtsgestalte der Goddelijke Openbaring* kunnen worden gesproken? Spreekt Barth in zijn uiteenzetting over de „Welthaftigkeit" van het Woord Gods ook niet het bekende woord: „Offenbarung heiszt Fleischwerdung des Wortes Gottes. Fleischwerdung aber heiszt: Eingang in diese Welthaftigkeit" [118]). En heeft ook Barth niet den vollen nadruk gelegd op het feit, dat God zóó alleen *verstaanbaar* tot ons spreekt? „Wenn Gott nicht welthaft zu uns spräche, würde er gar nicht zu uns sprechen. Die Welthaftigkeit seines Wortes umgehen, hiesze Christus umgehen". En spreekt Barth niet uit, dat het ons *goed* is, dat God zóó tot ons komt „und es könnte uns nur verderblich sein, wenn er anders handelte, wenn er uns so offenbar wäre, wie wir es für richtig halten würden: direkt und ohne Hülle, ohne Welthaftigkeit" [119]).

* *
*

Wie echter bij deze beschouwingen nader toeziet, moet wel tot de conclusie komen, dat er op dit punt een zeer diepgaand verschil bestaat tusschen Barth en Kuyper. Het blijkt nl. bij Kuyper telkens weer, dat hij niet bedoelt een aprioristisch schema te construeeren, waarin dan de Openbaring, *alle* Openbaring gewrongen wordt. Want, hoezeer Kuyper ervan doordrongen is, dat de z.g.n. dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift samenhangt met het feit, dat de Openbaring *ingaat in deze wereld* en in het menschelijk leven en er bij de totstandkoming der Heilige Schrift door den Heiligen Geest *menschelijke* instrumenten worden gebruikt, toch heeft hij nimmer met een constructie den rijkdom der Openbaring in een schema willen wringen. Dat blijkt duidelijk uit Kuyper's beschouwingen over het spreken Gods op Horeb. Hij noemt dat het elementaire, waarmee we bij alle onderwerping aan de Schrift moeten beginnen. God heeft Zelf woorden geschreven zonder menschelijke tusschenkomst op twee steenen

---

118) Barth. K. D. 1932, pag. 175.

119) Bart. K. D. 1932, pag. 175. Men zou hier kunnen vergelijken, wat we lezen bij Kuyper. Locus de Sacra Scriptura pag. 64: „Waar God op Sinaï verschijnt, deinst alles terug, maar waar 't kindeke Jezus in de kribbe ligt, wordt het menschenhart gelukkig".

tafelen. Hij wijst er op, dat de Heilige Schrift ons telkens weer op dat machtige feit wijst en trekt er de conclusie uit, dat „het dus volstrekt niet Gode onwaardig ware geweest de Schrift mechanisch tot stand te brengen" [120]). Alleen maar — en hier blijkt dat Kuyper's analyse een aposteriorische analyse bedoelt te zijn — „dit is niet Gods weg geweest; Hij heeft slechts voor een deel den transcendenten, meest den immanenten weg gevolgd".

Hier blijkt duidelijk, dat Kuyper niet eerst een Openbaringsbegrip construeert vanuit de mogelijkheden en onmogelijkheden in verband met de distantie tusschen God en mensch, maar dat Hij zijn denken over de Openbaring wil laten beheerschen door het *geschreven* woord. Daarom is een uitspraak als die van Barth, waarin hij openbaring identificeert met vleeschwording, ondanks àl het tot nu toe van Kuyper aangehaalde, in Kuyper's theologie volstrekt ondenkbaar. Wel denkt Kuyper na over de *wijze,* waarop God Zich geopenbaard heeft en vindt daarin aanleiding om te spreken van een openbaring, die in tegenstelling staat met een abstract, supranatureel openbaringsbegrip. Hij ziet op grond van de Heilige Schrift, dat God Zich openbaart in verband met den *aard* van het door Hemzelf geschapen en onderhouden menschenleven en gaat voorts de Schriftgegevens in verband hiermee in het licht stellen. Maar het is bij hem ondenkbaar, dat het nadenken over de Goddelijke Openbaring *pro mensura humana* uitgroeit tot een apriorische kentheorie over de Openbaring, die gespannen is in het schema van de dialectiek tusschen Openbaring en Verborgenheid, zooals we dat bij Barth aantreffen.

De overeenkomst tusschen Kuyper's beschouwingen over de Heilige Schrift en die van Barth over de „Welthaftigkeit" van het Woord Gods is niet meer dan schijn. We zijn hier op een geheel ander niveau, hetgeen vooral hierin uitkomt, dat het bij Kuyper gaat om de werkelijke Souvereine Openbaring, die zich van het menschelijke bedient, terwijl Barth's Openbaringsbeschouwing van het begin af is ingesteld op de dialectische relatie tusschen het *teeken* der Openbaring èn de eigenlijke Openbaring Gods [121]). Er is een groote afstand tusschen wat Kuyper schreef over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift en wat Barth schrijft over de *wezenlijke* eigenschap

---

[120]) Kuyper. Locus de Sacra Scriptura, pag. 79.
[121]) Vgl. K. Barth. Het Christelijk Openbaringsbegrip, 1937, pag. 33.

van het Woord Gods, dat „Gott selbst sich verhüllt und eben damit sich enthüllt" [122]).

Dat we hier inderdaad met een zeer verschillend inzicht in de Goddelijke Openbaring te doen hebben, blijkt ten overvloede duidelijk uit wat we Kuyper hoorden opmerken over onze „gestoorde taal". Kuyper handelt bij de Heilige Schrift over de beperktheid van het door den Heiligen Geest gebruikte menschelijk instrument en is er ver van verwijderd te denken in de lijn van Barth, waarin met den grootsten nadruk wordt gezegd, dat het Woord Gods tot ons komt „nicht teils verhüllt, teils enthüllt, sondern entweder verhüllt oder enthüllt" [123]). Bij Barth is alles ingesteld op de dialectische spanning tusschen Openbaring en verborgenheid, terwijl Kuyper spreekt over de Openbaring pro mensura humana.

Slechts wie bepaalde woorden uit Kuyper's werken uit hun verband rukt, kan er een interpretatie aan trachten te geven in de richting van Barth's dialectiek over de „teekenen" der Openbaring.

* *
*

Dit nu brengt ons echter tot een ander punt, dat in verband met de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift van groote beteekenis is.

We bedoelen het ingrijpende vraagstuk van de verhouding tusschen *Openbaring* en *ergernis.* Eerst als we op dit vraagstuk onze aandacht hebben gericht, kunnen we ons nader bezinnen over de zoo dikwijls gebruikte aanduiding van de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift. Dat er verband bestaat tusschen veler spreken over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift en de vraag van geloof en ergernis, valt niet te loochenen. Men heeft nl. de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift meermalen zoo uitgewerkt, dat zij het *materiaal* ging vormen voor de ergernis, waar het *geloof* dan doorhéén moest breken. We hebben in een vorig hoofdstuk bij de behandeling van de motieven der Schriftkritiek dit verband reeds even gememoreerd.

Het is vooral Paul Althaus, die hier op de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift met nadruk heeft gewezen [124]). Hij gaat evenals Barth uit van een apriorisch geconstrueerd Openbaringsbegrip. Omdat God zich in de geschiedenis openbaart, is Zijn openbaring ook altijd tege-

[122]) Barth. Kirchl. Dogmatik, 1932, pag. 175.
[123]) Barth. K. D. 1932, pag. 180.
[124]) P. Althaus. Grundrisz der Dogmatik, 1933⁴, I, pag. 17.

lijkertijd verberging. „Das ist die Knechtsgestalt, die Kenosis, die Gottes Eintritt in unsere Geschichtlichkeit darstellt. Man kann sich an ihr „ärgern", und ihr gegenüber ungläubig sein d.h. die Offenbarung in der Geschichtlichkeit leugnen".

Het is dezèlfde ergernis, die zich zoowel tegenover Christus als tegenover de Schrift kan openbaren. De leer van de Heilige Schrift is volgens Althaus „*durchaus eine Parallelle zur Christologie*" [125]).

Het is in *beide* de kenosis, die de mogelijkheid der ergernis oproept. Jezus Christus is... historisch en daarmee is „die historische Unsicherheit und Ferne seines Lebens" gegeven [126]), terwijl de Heilige Schrift een verzameling van geschriften uit vele eeuwen is en zeer menschelijk en zeitgeschichtlich is ontstaan en bepaald [127]).

Alle nadruk valt hier dus op de kenosis, waarin de parallelie haar tertium comparationis vindt. Het gaat zoowel in Christus als in de Heilige Schrift om een vernedering, waardoor de mensch op den tweesprong komt te staan. Met de kenosis is voor Althaus — zooals we vroeger zagen — de principieele rechtvaardiging van de Schriftkritiek gegeven. De Openbaring Gods komt tot ons in... dienstknechtsgestalte, want ze valt in onze historie. Ze is een ergernis voor het ongeloof, dat *om* het gebrek en de fouten der Schrift het Woord Gods *in* en door de Schrift niet hoort [128]).

Het spreekt wel vanzelf, dat Kuyper en Bavinck, wanneer zij spraken over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, een opvatting

---

125) P. Althaus. Theologie des Glaubens. Zeitschr. f. syst. Theol., 1924, p. 314.

126) Althaus a.w., pag. 312. Vgl. H. Echternach. Es stehet geschrieben... Eine Untersuchung über die Grenzen der Theologie und die Autorität des Wortes, 1937, p. 63.

127) Althaus a.w., pag. 315.

128) Een van de merkwaardigste gedeelten uit Barth's „Dogmatik 1938" wordt wel gevormd door het betoog, waarin hij Althaus' ergernis-begrip bestrijdt (a.w., pag. 62—63). Het „theologische" begrip „ergernis" heeft volgens Barth niets te maken met de „allgemein zu konstatierende, jedermann einsichtige Fraglichkeit und Ungewiszheit der Historie", maar het *onderstelt* „das Geschehen und die Erkenntnis der Offenbarung". Men moet — aldus Barth a.w., pag. 62 — bij de vraag „ob und inwiefern denn menschliche Zeit an irgendeiner bestimmten Stelle als Zeit der Offenbarung Gottes verstanden werden könne" *niet* uitgaan van het algemeene phaenomeen van den tijd of van de „Normalstruktur" der geschiedenis, maar van de Openbaring. Men zou geneigd kunnen zijn, hierin het begin van een nieuwe phase van Barth's theologie te zien, evenals in de kritiek op het vroeger door hem gebruikte begrip „Urgeschichte", wanneer niet het verband met heel z'n dogmatiek en vooràl met zijn beschouwing over de „teekenen" der Openbaring dat onmogelijk maakte.

als die van Althaus e. a. ten eenenmale uitsloten. Bij hen is nl. de dienstknechtsgestalte der Schrift verbonden met de belijdenis van de onfeilbaarheid der Schrift en voor kritiek op de Schrift was er bij hen geen plaats. We hebben er op gewezen, dat juist de parallel tusschen Christus en de Heilige Schrift hen ook de parallel deed trekken tusschen Christus' zondeloosheid en de onfeilbaarheid der Heilige Schrift [129]). Daarom komen zij in hun spreken over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift ook niet uit bij de verhouding tusschen Openbaring en Verborgenheid in den boven omschreven zin.

Voor Althaus e. a. ligt echter de mogelijkheid der ergernis feitelijk in de verborgenheid der Openbaring, die dan in verband met de Heilige Schrift den vorm aanneemt van de verberging door een feilbare en gebrekkige Schrift.

Het probleem der ergernis wordt hier dus niet gezien in verband met de Openbaring zèlf en de houding, die de mensch tegenover die Openbaring inneemt, maar *in verband met haar dienstknechtsgestalte.*

Wie dit standpunt eenmaal heeft ingenomen, gaat daarbij noodwendig uit van een Openbaringsbeschouwing, die met de Heilige Schrift niet te rijmen valt. Want hij moet er tenslotte toe komen de verantwoordelijkheid, die de ons gegeven Openbaring ons schenkt, te verzwakken, doordat de ergernis gezien wordt in verband met den vorm en de gestalte der Openbaring.

In de Heilige Schrift wordt over de ergernis anders gesproken. Wanneer Paulus het kruis van Jezus Christus voor de Joden een ergernis noemt, dan heeft hij het niet over al datgene, waarover de Joden zich „geërgerd", geïrriteerd gevoeld hebben in het optreden van Jezus Christus, maar over hun *ongeloof* tegenover de Openbaring Gods. Er is geen sprake van, dat de mogelijkheid der ergernis in de Heilige Schrift wordt geobjectiveerd *in* Christus in dien zin, dat deze in Hem aanwezig zou zijn los van het *geloof* en het *ongeloof* ten opzichte van de *Openbaring* [130]). En zoo nu wordt ook de ergernis niet

---

[129]) Bavinck a.w., I, pag. 406. Men vergelijke in verband met de parallelie bij Althaus zijn beschouwingen over „die Heiligkeit Jesu". Volgens Althaus is het hier de taak „sein wahres Menschsein und seine Sündlosigkeit nicht nur zu behaupten, sondern auch konkret zusammenzudenken" (Grundrisz II, pag. 92). Dat Althaus ook hier de parallelie tusschen Christus en de (z. i. feilbare) Schrift niet loslaat, blijkt uit zijn beschouwingen over het docetisme in verband met woorden en gedachten van Jezus Christus.

[130]) Vgl. Dr K. Schilder. Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 1933, pag.

opgewekt door de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift als feilbaar en gebrekkig boek, maar ze ontstaat alleen daar, waar het ongeloof zich tegen de volstrekte *waarheid* der Openbaring verzet. Zoo heeft Bavinck ook den weerstand tegen de Heilige Schrift geteekend en in verband dáármee het verzet tegen Christus èn tegen de Heilige Schrift geparalleliseerd.

Wie de ergernis in verband brengt met de feilbaarheid en gebrekkigheid, met de relativiteit en de „zeitgeschichtliche Bedingtheit" der Heilige Schrift maakt daarmee feitelijk de ergernis noodzakelijk en permanent. Men kan dan nog wel den uitweg zoeken van het geloof, de „Entscheidung", die de ergernis telkens weer overwint, maar met de bijbelsche beschouwing over de ergernis heeft dit niets meer te maken. Want de ergernis is zoo niet meer het zich stóóten (in ongeloof) aan den *inhoud* der Openbaring, maar aan de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, die de Schrift voorwerp doet zijn van de historische kritiek. Daarom is er ook een principieel verschil tusschen de overwinning der ergernis in deze beschouwingen èn het geloovig aanvaarden der Woordopenbaring. Alleen in het laatste is de „ergernis" overwonnen [131]), evenals voor Paulus het kruis van Christus niet meer — zooals voor de Joden — een ergernis is, maar *een kracht Gods tot zaligheid.*

In de gedachte van de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, zooals ze hier wordt voorgedragen, is niet anders te zien dan de keerzijde van het Schriftkritisch denken.

* *
*

Nu is het natuurlijk nog niet geoorloofd reeds op grond van het bovenstaande te concludeeren, dat *elk* spreken over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift in parallelie met die van Jezus Christus aan dezelfde fouten deel heeft. Het is opzichzelf nog niet onmogelijk te achten, dat men met de gedachte van de dienstknechtsgestalte allerlei gedachten verbonden heeft, die haar dáárdoor, in dien vorm, onaanvaardbaar maakten, al zal het ons reeds van te voren tot voorzichtig-

---

309 v.v. en 376; Dr K. Schilder. Over het „Skandalon" Geref. Theol. Tijdschrift, 1931, Afl. 2 en 3, vooral pag. 114 en 115: „Niet van ongeloof, doch van *verduidelijking* der *blijken* van het ongeloof is de bij sommigen als σκάνδαλον werkende openbaringsinhoud a parte Dei de „oorzaak"; beter gezegd: de Anlass, de prikkel".

[131]) Vgl. Schilder. Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", pag. 313 en 315.

heid manen, dat deze gedachte door velen zoo werd „uitgewerkt".

Voordat we deze kwestie bespreken, moeten we ons echter nog rekenschap geven van het ontwerp van Haitjema over dit probleem. Haitjema heeft nl. de parallel tusschen incarnatie en inscripturatie op een eigenaardige wijze uitgewerkt en er dogmatische beteekenis aan trachten te geven.

* *
*

Dat Haitjema groote waarde hecht aan de parallelie tusschen Christus' menschheid en de Heilige Schrift blijkt uit zijn geschriften duidelijk. In zijn werk over: „Het Woord Gods in de moderne cultuur" wijst hij er op, dat ook het Woord Gods als Heilige Schrift in die moderne cultuur tot probleem geworden is.

Wanneer hij er over nadenkt, hoe in onzen tijd nog te spreken valt van het Woord Gods als Heilige Schrift, dan wil hij niet den weg op van de apologetiek, die zich inspant om alle mogelijke moeilijkheden en tegenstellingen op te lossen en zoo de historische betrouwbaarheid van de bijbelboeken te stutten [132]). Niet alleen kan deze arbeid z. i. nooit tot het doel leiden, maar zoo dreigt ook het echte Schriftgeloof in te zinken. Want zoo vergeet men, dat de belijdenis van de Heilige Schrift als het Woord Gods een onderdeel vormt van een *kruistheologie,* die een Christus *incognito* belijdt, een Christus in dienstknechtsgestalte.

Waar de belijdenis van de Schrift onlosmakelijk met *deze* Christusbelijdenis verbonden is, staat de Schriftbelijdenis ook „aan den uitersten rand der ergernis aan het openbaringskarakter van den bijbelinhoud".

Zoo bestaat er ook bij hem een nauw verband tusschen de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift en... het probleem der ergernis.

* *
*

De belijdenis, dat de bijbel het Woord Gods is, is „aan alle kanten tot een steen des aanstoots geworden" [133]). Deze belijdenis houdt nl. in: een paradoxale gelijkstelling van het veelvoud (boeken) met een volstrekt enkelvoud (Woord Gods), maar bovendien een belijdenis

---

132) Haitjema. Het Woord Gods in de moderne cultuur, pag. 106.
133) Haitjema a.w., pag. 110.

over de Heilige Schrift, die door *menschen* is geschreven en dan ook met name door de godsdienstwetenschap geplaatst is midden in den stroom der historie.

De Heilige Schrift als probleem!

Wie nu echter niet aan „de ergerlijkheid van het Christelijk Bijbelgeloof wil ontvluchten" [134]), zal moeten erkennen, dat het Schriftprobleem in onze moderne cultuur vele pijnlijk-scherpe kanten heeft [135]).

Maar natuurlijk kan Haitjema hierbij niet blijven staan. Hij schrijft zijn boek in verband met de mogelijkheid om de belijdenis der H. Schrift ook in *onze* cultuur te blijven uitspreken en zoo komen we dan als vanzelf bij het onderwerp, dat ons hier bezighoudt.

Haitjema spreekt uit voor zijn inzicht in de Schriftbelijdenis veel te danken aan Da Costa, die gezien heeft, dat de humanistische Verlichtings-cultuur voor de Christelijke Godskennis *deze* beteekenis heeft gehad, dat zij de oogen heeft helpen openen voor „het menschelijke" in de Christusverschijning èn in de H. Schrift. Dit inzicht is voor de kern van het evangelie der verlossing allerbelangrijkst. Want het kan ons helpen in de positieve verduidelijking van de Schriftbelijdenis der kerk en voert ons als vanzelf tot de parallelie tusschen Christus' menschheid en de H. Schrift. Haitjema wil nu deze parallelie, die hij bij Da Costa vond, dogmatisch nader uitwerken „door de belijdenis van de Schriftinspiratie opnieuw in te denken van deze geliefkoosde gedachte van Da Costa uit: de H. Schrift (als Bijbel), zooals dit boek voor ons verschijnt, *is de dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest*" [136]).

---

[134]) Dit kan volgens Haitjema op drie verschillende manieren gebeuren: 1. vergoddelijking van den bijbel en m.n. van den menschelijken factor; 2. vermenschelijking van het Woord Gods; 3. het dualisme, dat zegt, dat Gods Woord in den Bijbel is. Vgl. mijn: Karl Barth, 1937^2, pag. 258 v.v. (over Haitjema's Schriftbeschouwing).

[135]) Haitjema. Het Woord Gods in de de moderne cultuur, pag. 126.

[136]) Haitjema a.w., pag. 129. De parallelie tusschen Christus en de Heilige Schrift komt bij Da Costa o. a. voor in zijn: Opstellen van Godgeleerden en geschiedkundigen inhoud, Deel 4, pag. 1 v.v. We kunnen hier op Da Costa's Schriftbeschouwing niet uitvoerig ingaan. Slechts het volgende zij opgemerkt: Da Costa verdedigt tegenover ongeloof en bijgeloof „de eenzelvigheid van het Woord van God met de Schrift van God" (pag. 1) en wil daartoe laten zien, dat de Schrift het werk is van den Heiligen Geest. In verband hiermee is er dan voor Da Costa in het geschreven Woord „eene goddelijke en eene menschelijke natuur" en trekt hij de parallel met de vereeniging van de goddelijke en menschelijke natuur in Christus (pag. 5). Inderdaad komt Da Costa hier dan tot

We treffen hier een *nieuw* moment aan in de beschouwingen over de parallelie tusschen Christus en de Schrift. Kuyper en Bavinck spraken *wel* van de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, maar *niet* van de dienstknechtsgestalte van den *Heiligen Geest*.

Nu kan men vragen, of we hierin wel meer mogen zien dan een bepaalde uitdrukkingswijze, waarvan Haitjema zich bedient, zonder haar dogmatisch serieus te nemen. Temeer willen we in weergave en beoordeeling voorzichtig zijn, omdat Prof. G. v. d. Leeuw zich reeds het verwijt van Haitjema op de hals haalde, dat hij argumenten gebruikte, die Haitjema's standpunt „als onzinnig aan de kaak bedoelen te stellen".

Van der Leeuw had nl. over Haitjema's opvatting dit vonnis geveld: „vooreerst kan de Geest niet Schrift worden. Schrift is dood en Geest leeft. Schrift ligt vast en Geest waait, waarheen Hij wil. Maar bovendien: is het mogelijk een parallel te stellen naast het centrale, het eenige feit van het Christendom, de Incarnatie? Is het mogelijk een Koning te stellen naast een Koning?" [137])

Haitjema voelt zich door deze weergave misverstaan en het is dus de vraag, wat hij dan onder de dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest verstaat. Nu treft het ons echter, dat Haitjema zijn opvatting toch blijkbaar *niet* wil beschouwd zien als een onnauwkeurige uitdrukkingswijze zonder meer, een beeldspraak of een treffende analogie.

Want hij antwoordt aan Van der Leeuw dat „het betoog van de onmogelijkheid van de verbinding van Geest en Schrift ook het wonder van de Incarnatie in den hartader raakt — als het steek hield!" en voorts „dat de mogelijkheid van een parallelie tusschen vleeschwor-

---

de dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest. Hij citeert als „zeer juist" het woord van Dr Richter: „Der Heilige Geist kann sich auch herablassen" en voegt er aan toe: „Gelijk Christus een menschelijk lichaam heeft aangenomen uit de menschelijke natuur des Israëlitischen volks, zoo heeft de Heilige Geest zich een schriftelijk lichaam aangenomen uit den boezem der Hebreeuwsche Letterkunde en der Apostolische prediking". Voor de vergelijking: Da Costa-Haitjema mag men echter niet vergeten, dat Da Costa de verhouding tusschen de Schrift en het gesproken Woord van den Heer zelf ziet als de verhouding tusschen „de staat van Christus' *verhooging* tot dien zijner *vernedering*" (pag. 4). Haitjema heeft de parallelie, zooals ze bij Da Costa voorkomt, uitgewerkt op een wijze, die met de grondgedachten van Da Costa's Schriftbeschouwing in tegenspraak is („eenzelvigheid van het Woord van God met de Schrift van God"). Vgl. Da Costa. Over de Goddelijke ingeving der Heilige Schriften, 1884.

[137]) Zie Haitjema's bespreking in O. E. V., 1931, pag. 76.

ding en Schriftwording zich als werkelijkheid bewees in het Pinksterwonder na het Kerstwonder".

Het spreekt wel vanzelf, dat we hier met een totaal andere gedachtencomplex in aanraking komen dan wanneer we Bavinck en Kuyper hooren spreken over de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift.

Dat blijkt wel het meest duidelijk, als Haitjema zegt, dat voor het Geesteswerk der heilstoeëigening dezelfde *„stijl"* der Openbaring is gevolgd, die in de knechtsgestalte van den Godmensch openbaar werd. En in verband hiermee komt Haitjema tot de uitspraak: „De Pinkstergeest onderging Zijn kruisiging in de canonafsluiting van de boeken der H. Schrift door de Christelijke Kerk" [138]). En... „van dat oogenblik af aan is de Heilige Geest, die aan de kerk gegeven werd, Schrift geworden, gehoorzame dienstknecht tot in den dood."

* *
*

Wat hebben wij ons bij deze „Schriftwording des Geestes" te denken? Uitgaande van het laatstgegeven citaat, zouden we tot de conclusie kunnen komen, dat hier in ieder geval beeldspraak tot ons komt (*kruisiging* van den Pinkstergeest).

Maar de richting, waarin deze beeldspraak ons wijst, is dan toch deze, dat we verwezen worden naar de dienstknechtsgestalte en naar de *vernedering* van den Heiligen Geest [139]). Haitjema drukt het ook zoo uit, dat de Heilige Geest is ingegaan „in de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift" [140]) en spreekt dan ook van „de Heilige Schrift als tweeëenheid van Geest en geschreven Woord" [141]).

* *
*

Zoo krijgt voor Haitjema de bekende parallelie bijzondere beteekenis. Hij brengt de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift in ver-

---

[138]) Haitjema a.w., pag. 120.

[139]) Vgl.: „Niet alleen de Zoon is arm geworden, daar Hij rijk was. Ook de H. Geest heeft de dienstknechtsgestalte aanvaard in de bedeeling van Pinksteren". Haitjema. De Pinksterbedeeling als bedeeling des Woords. Onder Eigen Vaandel, 1931, pag. 174. Zoo zegt Haitjema ook, dat het eerste groote Pinksterfeest is „het feest van de zelfontlediging van den Heiligen Geest", a.w. pag. 174.

[140]) Haitjema. Het Woord Gods in de moderne cultuur, pag. 136.

[141]) Haitjema a.w., pag. 158. Vgl. pag. 139: de Schrift is „des Geestes gestalte". Ook wordt gesproken van de „Geistleiblichkeit" van den bijbel (pag. 145).

band met de *zelfvernedering* van den Heiligen Geest en geeft zoo aan de parallelie een uiterst merkwaardigen inhoud.

We aarzelen niet het met nadruk uit te spreken, dat de nadere „dogmatische" uitwerking, die Haitjema heeft willen geven van de parallelie tusschen Christus' menschheid en de Heilige Schrift in de Heilige Schrift *geen enkelen grond* heeft, maar een constructie genoemd moet worden, die met de grondgedachten van het Woord Gods in flagranten strijd is. In welke richting Haitjema's denken zich hier beweegt blijkt duidelijk uit een later geschreven artikel van Haitjema, waarin hij van de beteekenis, die hij aan de parallelie toekent, nog in het bijzonder rekenschap gaf [142]).

Hij gaat er hier van uit, dat van *ieder* openbaringswerk kan worden beleden, dat het een werk is der *gansche* triniteit. Dit kan dus ook beleden worden van de inscripturatio: de Logos, die Schrift wordt, is zoowel het Woord des Vaders, als dat des Zoons, als dat des Geestes.

Maar bij de Schriftwording van den Logos valt het accent zóó kennelijk op het werk des Geestes, dat het Woord, dat Schrift wordt, het Woord van den Heiligen Geest is [143]).

Het subject bij de incarnatie en de inscripturatie is *niet* dezelfde Logos. Bij de incarnatie is het subject: de tweede Persoon der triniteit. Bij de inscripturatie is het „de Logos, het Woord Gods als het Woord van den Heiligen Geest".

Uit deze zinswending blijkt reeds, dat er met de constructie van Haitjema iets niet in orde is. Men zou nl. bij een zuivere parallel verwachten, dat als het subject van de inscripturatie zou worden aangeduid *niet het wóórd van den Heiligen Geest,* maar *de Heilige Geest Zèlf* als derde Persoon der Drieëenheid. Haitjema's zwenking in de aanduiding der parallel toont ons, dat hij zelf af en toe voor de consequente paralleliseering terugdeinst [144]). Maar het is zijn overtuiging omtrent den „stijl" der Openbaring [145]), die hem toch doet voortgaan op den verkeerden weg.

---

[142]) Haitjema. Het Woord Gods en de bijbel. Onder Eigen Vaandel, 1933, pag. 183—212.

[143]) Haitjema a.w., pag. 189.

[144]) Vgl. ook Haitjema. Het Woord Gods en de bijbel. O. E. V., 1933, pag. 191: „de Schriftwording van het Woord des Geestes".

[145]) Haitjema. O. E. V., 1933, pag. 191.

Want al is de parallelie tusschen de menschwording van Christus en de Schriftwording van den Heiligen Geest volgens Haitjema's eigen woord „naar de eischen der dogmatische distinctie-zuiverheid onnauwkeurig" toch wordt ze door hem „in den grond niet onjuist" genoemd.

Nu heeft Haitjema weliswaar — naar aanleiding van de kritiek, die op de paralleliseering van incarnatie en inscripturatie werd uitgebracht — de punten aangegeven, waarin de vergelijking tusschen vleeschwording en Schriftwording *niet* opgaat en hij noemt dan vooral, dat de incarnatie als manifestatio zóó streng einmalig is, dat ze niet kan worden herhaald, ook niet als inscripturatie [146]), maar hiermee is in geen enkel opzicht het ernstige bezwaar tegen Haitjema's constructie vervallen. Want hij blijft spreken van een zelfvernedering des Geestes en wil *dit* moment van de parallelie niet loslaten [147]).

* *
*

Wanneer we Haitjema's beschouwingen op haar waarde toetsen, dan moeten we in de eerste plaats wijzen op het feit, dat bij hem op het beslissende punt elk Schriftbewijs ontbreekt. Zijn paralleliseering van incarnatie en inscripturatie (als zelfvernedering en zelfontlediging van den Heiligen Geest) is niet anders dan een constructie vanuit den z.g.n. „stijl" der Openbaring. Nu is het een zeer gevaarlijke methode om, zonder de Schrift zelf te laten spreken, toch te redeneeren en te deduceeren uit den stijl der Openbaring. Want hoe licht zal men zoo een bepaalde constructie van de Openbaring voor de Openbaring zelf in de plaats stellen.

Zulk een constructie nu ligt inderdaad aan Haitjema's uitwerking der parallelie ten grondslag. Het is vooral zijn visie op de Openbaring, waarin Openbaring en zelfvernedering onlosmakelijk aan elkaar ver-

---

146) Haitjema. O. E. V., 1933, pag. 189.

147) Ook de „menschelijke, al te menschelijke daad der kerk bij de canonafsluiting" wil Haitjema betrekken op de Zelfopenbaring des Geestes, „Wien het behaagde de gestalte en daarmede de begrenzing der γραφη aan te nemen" (O. E. V. 1933, pag. 191). Haitjema spreekt dan ook ondanks de punten, waarin de vergelijking niet opgaat, van „het uitermate gewichtige van deze parallelie met het oog op den stijl der trinitarische Godsopenbaring" (O. E. V. 1933, pag. 189).

bonden worden [148]). Vanuit deze visie laat Haitjema den „stijl" der openbaring ook doorgaan in de bedeeling der heilstoeëigening en wijst hij op de consequenties van de theologie des kruises [149]).

Scherp wordt dit standpunt van Haitjema belicht, doordat hij er tegenover het Nieuw-Calvinisme op wijst, dat Bavinck nog heel scherp verstond, dat de Heilige Schrift een dienstknechtsgestalte is. Maar hij voegt hier direct aan toe, dat Bavinck „dezen vorm van zelfvernedering ook te uitsluitend in verband (bracht) met den tweeden Persoon der Triniteit" [150]).

Het is inderdaad volkomen juist, dat Bavinck (en ook Kuyper) in geen enkel opzicht bij de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift gehandeld heeft over de vernedering van den Heiligen Geest.

Voor Bavinck zou dat geweest zijn een miskenning van het unieke feit van de vleeschwording des Woords, waarin, naar de Heilige Schrift, de Persoon des Zoons de menschelijke natuur heeft aangenomen.

Dat wil niet zeggen, dat er ook voor Bavinck niet een zeer nauw *verband* bestaat tusschen de incarnatie en de inscripturatie, maar dit verband rust niet op een door ons geconstrueerden *stijl* der openbaring, maar op den *wil* van God en heeft met een parallel ten opzichte van zelfvernedering en zelfontlediging niets te maken.

En de onnauwkeurigheid, waarmee door Haitjema de parallel wordt doorgevoerd: zelfbeperking, zelfvernedering, zelfontlediging, Schriftwording des Geestes, Schriftwording van het *Woord* des Geestes, Geistleiblichkeit der Schrift, dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest, kruisiging van den Pinkstergeest, legt er een duidelijk getuigenis van af, dat deze weg slechts tot een verwarring van het dogmatisch denken leiden kan.

* *
*

---

148) Vgl.: „Alle werkelijke openbaring Gods is zelfvernedering. De Scheppingsopenbaring was het reeds als zelfbeperking Gods, gelijk De la Saussaye Sr daarvan tegenover Scholten met zoo grooten nadruk sprak" (O. E. V. 1933, pag. 192).

149) Haitjema is van oordeel, dat de Hervormers, wanneer zij spreken over den bijbel als de kribbe, waarin Christus ligt of als het gewaad, waarin Christus tot ons komt, daarmee „de Schriftbedeeling kortweg tot de periode der voortgaande zelfvernedering van den Christus stempelen" (O. E. V. 1933, pag. 195).

150) O. E. V. 1933, pag. 192 (noot).

Zien we in de nieuwere Duitsche dogmatiek telkens met nadruk het probleem van het Woord Gods (ook als Heilige Schrift) in verband gebracht met de „Entscheidung" tusschen ergernis en geloof, ook voor Haitjema staat de zelfvernedering van den Heiligen Geest in verband met het Schriftgeloof *tegenover* de ergernis. Haitjema protesteert tegen de eenlijnige, directe identificatie van de Heilige Schrift en het Woord Gods en handhaaft de Schriftbelijdenis *aan den rand der ergernis.*

Het ligt voor de hand, dat Haitjema op dezen weg met het vraagstuk der Schriftkritiek in aanraking moet komen. De „ergernis" van het bijbelgeloof mag noch apologetisch noch thetisch (door directe gelijkstelling) worden opgeheven [151]). Schriftgeloof is en blijft *existentieel* geloof en is daarom niet aan directe identificatie van Schrift en Woord Gods gebonden. De dienstknechtsgestalte, die de Heilige Geest in de Schrift heeft aangenomen, sluit de mogelijkheid der ergernis in zich. Daarom kan Haitjema principieel niet meer den weg van Althaus, Barth en Brunner verlaten, die de Heilige Schrift als *menschelijk* document overgeven aan de historische kritiek.

Haitjema staat hier voor een groote moeilijkheid, die hij tot nu toe niet heeft kunnen oplossen. Wel heeft hij daartoe een poging gedaan en vooral tegen Brunner's conceptie bezwaren ingebracht. Brunner ziet nl. de verhouding tusschen Schrift en Woord Gods dialectisch en reserveert in zijn beschouwingen over ergernis en geloof voor de Schriftkritiek een ruime plaats. De kritiek is bij hem niet een doodelijk gevaar voor het geloof, maar hangt samen met het ergernis-materiaal, waar*in* het geloof in het Woord Gods zich kan manifesteeren.

Haitjema ziet hier gevaren. Wel dankt hij met Da Costa de verlichtingscultuur, dat zij de oogen geopend heeft voor het menschelijke in de Christusverschijning en in de Heilige Schrift, maar bij Brunner dreigt de spanning (de ergerlijkheid van het Christelijk bijbelgeloof) te worden opgevoerd tot een ondragelijke hoogte.

Hij protesteert in verband hiermee tegen de radicale consequenties, die Brunner aan de parallelie verbindt [152]) en voert de gedachte in,

---

[151]) Vgl. Haitjema. De Richtingen in de Ned. Herv. Kerk, 1934, pag. 190.

[152]) Haitjema maakt bezwaar tegen de wijze, waarop bij Brunner de parallelie tusschen Christus' kruisiging en den bijbel wordt doorgevoerd. Brunner had nl. geschreven: „die Kreuzigung Jesu war wohl ein Justizmord; das hindert nicht,

die we bij Althaus, Barth en Brunner nergens aantreffen: de dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest en gaat dan spreken van de „Geistleiblichkeit" van den bijbel.

In deze „Geistleiblichkeit" van den bijbel worden dan de gevaren van het Schriftkritisch dualisme zooveel mogelijk geremd en de dialectische „excessen" afgewezen. Maar de dienstknechtsgestalte van den Heiligen Geest laat wèl de mogelijkheid open om midden in de problematiek van het Woord Gods in de moderne cultuur de historische kritiek *niet* bij den drempel af te wijzen, maar als irrelevant te negeeren [153]).

* *
*

Uit de wijze, waarop in onzen tijd over de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift wordt gehandeld, blijkt wel de noodzakelijkheid om dit spreken steeds weer aan een nauwlettend onderzoek te onderwerpen. Het gevaar bleek niet denkbeeldig, dat de gedachte van de dienstknechtsgestalte der Schrift de poort werd, waardoor de kritiek op de Heilige Schrift als een principieel onaantastbare grootheid kon binnentreden op het terrein der theologie.

Het valt niet te loochenen, dat de parallelie tusschen incarnatie en inscripturatie, tusschen de dienstknechtsgestalte van Christus en die der Schrift bij velen geworden is tot een wapen tegen de Gereformeerde Schriftbelijdenis met haar handhaving van de onfeilbaarheid der Heilige Schrift en haar verwerping van alle Schriftkritiek.

Daarom moeten we tenslotte nog de vraag beantwoorden, hoe we over deze parallelie zelf hebben te oordeelen. Is het misschien zoo, dat ze wel te verwerpen is in den specialen vorm, dien ze ontving

---

dass sie das Heil der Welt ist. Sie beruht auf falschen Zeugenaussagen, trotzdem, ja gerade darin ist sie dem Glauben die Wahrheit über aller Wahrheit. So die Bibel als ganzes. Sie ist voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen von mancherlei menschlichen, natürlichen geschichtlichen Verhältnissen. Sie enthält mannigfache Widersprüche im Bericht über das Leben Jesu, sie ist überwachsen mit Legende auch im Neuen Testament" (Rel. philos. pag. 79). Haitjema acht dit „niet onbedenkelijk" (Het Woord Gods in de moderne cultuur, pag. 123) en zegt, dat hier door Brunner de parallelie „verkeerdelijk is losgelaten, door de handelingen van derden met den Godmensch in geding te brengen". Het is duidelijk, dat deze kritiek de dialectische toepassing der parallelie niet in haar kern treft.

[153]) Men zie over Haitjema nog de juiste kritiek van Dr K. Sietsma. Woord en Geest, Geref. Theol. Tijdschrift 1933, pag. 134—135.

in de theologie des kruises en eveneens in den bijzonderen vorm als waarin ze door Haitjema wordt uitgewerkt in verband met de zelf-ontlediging van den Heiligen Geest, maar dat het toch wèl mogelijk is deze parallelie los te maken uit dit complex van aan de Heilige Schrift vreemde gedachten?

Zijn wellicht de nieuwere beschouwingen over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift slechts een *misvorming* van een op zichzelf juiste gedachte, die we dan in het spreken van deze parallelie in de Gereformeerde theologie aantreffen?

* *
*

In de eerste plaats willen we er op wijzen, dat men niet zeggen kan, dat de beschouwingen van den jongsten tijd over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift als noodzakelijke consequenties mogen worden gezien van de gedachte in den vorm, zooals we dien bij Kuyper, Bavinck e. a. aantreffen.

Het gaat hier nl. niet om een bepaald leerstuk, waaruit allerlei conclusies logisch kunnen worden afgeleid, maar om een parallelie, waarin altijd beslissende beteekenis toekomt aan het *tertium comparationis,* dat men meent te kunnen aanwijzen. Daarom is er allerminst sprake van een dogmatisch gefixeerde „parallelie", want over het tertium comparationis bestaat bij hen, die over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift spreken, soms niet gering verschil.

Zoo ziet Haitjema het tertium comparationis in verband met den stijl der Openbaring en spreekt van vernedering van den Heiligen Geest. Kuyper en Bavinck hebben vooral het oog op de verbinding van den Goddelijken „factor" met den menschelijken, terwijl weer anderen vooral den nadruk leggen op den toestand van den tekst der Heilige Schrift, zooals die ons is overgeleverd. Zoo spreekt b.v. Van Leeuwen van een zekere parallelie tusschen de kenosis van Christus en den onzekeren vorm, waarin ons de tekst van het N. T. is overgeleverd [154]), terwijl Noordtzij er van zegt: „evenmin als het vleesch geworden Woord de knechtsgestalte heeft gevreesd, al heeft menigeen zich daaraan gestooten en al is dientengevolge in menig hart een benauwende strijd ontketend, evenmin is het Schriftgeworden Woord teruggedeinsd voor het verwordingsproces, dat ieder

---

[154]) Dr J. A. C. van Leeuwen. Literatuur en Schriftuur, 1908, pag. 29.

schriftstuk bedreigt, ook al heeft de vrees menig hart benauwd en is in menige ziel de vraag gerezen, waar hier dan nog zekerheid te vinden is" [155]), waarin de parallelie dus in de Schrift wijst op het verwordingsproces ná de totstandkoming van de Heilige Schrift.

Uit deze voorbeelden blijkt duidelijk, dat over het tertium comparationis allerlei verschil bestaat. Dat hangt natuurlijk ten nauwste samen met den aard eener parallelie. Het is meermalen zoo, dat we getroffen worden door een bepaalde analogie tusschen twee overigens zeer verschillende grootheden. Zoo nu stond het ook bij hen, die in verband met de dienstknechtsgestalte van Christus van de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift gingen spreken. Zij zagen, dat in de vleeschwording des Woords niet sprake was van een abstract-supranatureele openbaring, maar van een aannemen door den Persoon des Zoons van de *menschelijke* natuur, terwijl zij in de totstandkoming van de Heilige Schrift zagen een werk des Heiligen Geestes, die Zich bediende van het menschelijk instrument en van het menschelijke schrift.

En tenslotte wees men nog op de heiligheid van Jezus Christus en de onfeilbaarheid der Heilige Schrift (Kuyper en Bavinck).

Maar evenmin als wij bij allerlei analogieën zullen komen tot een gefixeerde parallelie om dan uit die parallelie allerlei conclusies te trekken, evenmin hebben wij het recht om uit de bovengenoemde *vergelijking* dogmatische conclusies te trekken. Want dat zou alleen mogelijk zijn, wanneer we hier in aanraking kwamen met een restlooze paralleliseering, die in den stijl der „trinitarische" Godsopenbaring was gefundeerd. In zoover is de parallelie-beschouwing van Haitjema, voorzoover ze niet spreekt over de Schriftwording van het *Woord* des Geestes, maar van een zelfontlediging van den derden Persoon der Triniteit zelf, inderdaad consequent. Maar wie Haitjema's constructie over den *stijl* der Openbaring, die niet op de Openbaring Gods zelf is gefundeerd, verwerpt en in zijn zwenking naar de Schrift-

[155]) Dr A. Noordtzij. De tekst van het Oude Testament en zijn geschiedenis. In: Bijbelsch Handboek I, 1935, pag. 325. Vgl. ook: „Evenmin als de knechtsgestalte het vleesch geworden Woord verhinderd heeft zijn levenswerking van zich te doen uitgaan, evenmin heeft het verwordingsproces het Schriftgeworden Woord kunnen verhinderen zijn lichtende stralen te doen ingaan in het duistere hart van wie het biddend las." Even later wordt ook de *overwinning* van het vleeschgeworden Woord met die van het Schriftgeworden Woord geparalleliseerd (pag. 325).

wording van het *woord* des Geestes een terugdeinzen ziet voor gevaarlijke consequenties, die uit de consequente paralleliseering kunnen worden afgeleid, kan niet anders dan op grond van de beteekenis van het kruis, de opstanding en de hemelvaart van Jezus Christus de parallelie in verband met de „vernedering" en de „ontlediging" afwijzen.

Daarmee is allerminst ontkend de nauwe samenhang tusschen de incarnatie en het werk van Christus (kruis, opstanding en hemelvaart) èn de totstandkoming der Heilige Schrift. En evenmin kan worden ontkend, dat noch de incarnatie noch de inscripturatie als een abstract-transcendente openbaringsdaad buiten de geschiedenis en het menschelijk leven omgaan.

Integendeel: we belijden juist, dat de Heilige Geest bij de totstandkoming van de Heilige Schrift het menschelijk orgaan *in Zijn dienst* heeft genomen. Maar met dat in Zijn dienst nemen door den Heiligen Geest betreden we een geheel ander niveau, dan wanneer we de dienstknechtsgestalte van Christus met die van de Schrift paralleliseeren [156]). Want bij het in dienst nemen van het menschelijke orgaan gaat het niet om een vernedering of zelfontlediging van den Heiligen Geest, die in den „stijl" der Openbaring vòlgt op de vernedering van Jezus Christus, maar om een Goddelijke, souvereine daad van den Heiligen Geest, die in het in Zijn dienst nemen van het niet-volmaakte zwak-menschelijke orgaan doet tot stand komen het onfeilbare Godswoord, waaraan wij tot de toekomst van Jezus Christus gebonden zijn als het *betrouwbare* Woord, dat aller aanneming waardig is.

Wie bij de totstandkoming der Heilige Schrift van vernedering van den Heiligen Geest spreekt in een al of niet plotseling geremden gedachtengang, miskent o. i. de souvereiniteit Gods in het wordingsproces van de Heilige Schrift tot aan haar voltooiing. Er is geen enkele Schriftuurlijke basis voor uitdrukkingen als van Haitjema: „O, zie, daar ligt de Heilige Geest „in de doeken" van het Oud-Testamentisch Schriftwoord op den heerlijken Pinksterdag" en voor de aanduiding van den Heiligen Geest als „den Schriftgeworden, gehoorzamen dienstknecht tot in den dood".

Want in deze uitdrukkingen en in den gedachtengang, waaruit ze

---

156) Vgl. Dr K. Schilder. Schriftvragen. In: *De Reformatie,* jrg 11, nr 43, pag. 334.

opkomen, gaat de bezinning over het mysterie der Schrift uit van het zwakke menschelijke „orgaan" en bepaalt van daaruit het karakter der Openbaring.

Deze bezinning keert de orde om en heeft niet voldoende oog voor de souvereiniteit en de macht Gods om Zich in Zijn Openbaring van het menschelijke orgaan zóó te bedienen, dat het effect der inspiratie is het onfeilbaar Woord Gods.

En doordat men dan met meer of minder verre consequenties van de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift ging spreken, kwam men noodzakelijk tot allerlei verschil in de aanwijzing van het tertium comparationis.

Daaruit blijkt reeds onmiskenbaar, dat er in deze paralleliseering iets hapert.

De tot nu toe genoemde voorbeelden (vernedering van den Geest, tekst der Heilige Schrift, verwordingsproces der Schrift, vereeniging van het Goddelijke en het menschelijke) leveren hiervan een duidelijk bewijs.

De oorzaak van deze verschillen is niet moeilijk aan te wijzen. In de Vleeschwording des Woords staan we voor de aanneming van de menschelijke natuur door den Persoon des Zoons. Deze „aanneming" der menschelijke natuur staat met de inscripturatie *niet* in parallelie. Men kan er wel op wijzen, dat zoowel de vleeschwording des Woords als de inscripturatie ons iets leeren over de verhouding, waarin God staat tot den mensch en er aan toevoegen, dat uit beide blijkt, dat er nimmer een *vermenging* tusschen God en mensch mogelijk is, maar wie op grond hiervan tot de parallelie tusschen Christus en de Schrift zou willen komen, zou de totale andersoortigheid van incarnatie en inscripturatie over het hoofd zien.

Er is nl. in de inscripturatie in geen enkel opzicht sprake van het *„aannemen"* van een menschelijke natuur of van „het menschelijke" of van „het menschelijke schrift, maar van een aan Zich *dienstbaar* stellen van het menschelijk instrument door den Heiligen Geest.

Alle bezwaren, die tegen de verschillende tertia comparationis kunnen worden ingebracht, hangen *hiermee* ten nauwste samen.

Dat komt het duidelijkst uit, daar, waar men maar niet slechts enkele analogieën meende te kunnen aanwijzen tusschen incarnatie en inscripturatie, maar waar men aan de parallelie tusschen Christus en de Schrift gefixeerde dogmatische beteekenis ging verleenen.

Zoo was Dr H. W. Smit van meening „dat de leer der Heilige Schrift het best kan worden ingedacht en uitgebouwd, indien men deze leer baseert op de leer aangaande den persoon van Christus Jezus" [157]).

De strijd over den persoon van Christus, waarin men zocht en worstelde om „bij al het goddelijke zoowel als al het menschelijke, dat men in Hem zag, de eenheid van zijn eene persoonlijkheid dogmatisch te kunnen uitspreken" móet z. i. wel leerrijke momenten bieden voor de leer der Schrift. „Want ook deze Schrift heeft haar goddelijke en haar menschelijke zijde en is nochtans het eene Woord van God". De „oplossing" van Chalcedon biedt *het* perspectief voor de leer der Schrift: ongescheiden en ongedeeld, onveranderd en onvermengd.

Hier gaat de schrijver handelen over de dienstknechtsgestalte der Schrift. „Zoo de Koning, zoo ook Zijn Woord! Een dienstknecht is niet meerder dan Koning Jezus" [158]). Het probleem der Christologie: goddelijke en menschelijke natuur involveert het probleem der Schriftleer: Goddelijke en menschelijke *zijde* der Heilige Schrift.

Evenmin als de Goddelijke natuur des Heeren zijn menschelijke natuur heeft te niet gedaan, evenmin heeft „de goddelijke zijde der Heilige Schrift haar menschelijke zijde vernietigd". Daarom moeten we er volgens den schrijver van doordrongen zijn, dat de bijbel ook zijn „menschelijke zijde" heeft, „minstens evenzeer als Jezus zelf". Wanneer we dit tenvolle erkennen, dan zal de eindbeslissing „den triomf brengen over de eeuw van bijbelcritiek, die achter ons ligt" [159]). Zoo ontvangt de besproken parallelie tusschen Christus en de Heilige Schrift de belangrijke taak om het Schriftprobleem op te lossen.

Wanneer we echter op de nadere richtlijnen van deze oplossing letten, dan worden we volkomen teleurgesteld. Want als we de vraag stellen, waarin nu het tertium comparationis gelegen is tusschen Christus en de Heilige Schrift, dan zien we de volgende gegevens naar voren komen:

1. In de eerste plaats wordt gesproken over de „overschaduwing door den Heiligen Geest". De bijbelboeken worden aangeduid als „geboren uit menschelijke inzichten en gedachten, kennis en begrippen, doch bij overschaduwing door den Heiligen Geest". Hier worden

---

[157]) Dr H. W. Smit. Over de bijbelcritiek, pag. 20.

[158]) a.w. pag. 21.

[159]) a.w. pag. 24.

dus Maria èn de inzichten en de gedachten der bijbelschrijvers geparalleliseerd met *deze* consequentie, dat door het niet verbroken verband „van het geborene met den schoot der geboorte" eenerzijds Jezus' menschelijke natuur beperkt, broos, vergankelijk, vatbaar voor lijden en dood was en tot deze menschelijke wereld behoorde, anderzijds ook „een deel van den bijbelinhoud in elk boek „beperkt, broos, vergankelijk" was en alleen tot deze wereld behoorde.

2. Evenals Jezus' menschelijke natuur door lijden en dood heen onverderfelijk geworden is, zoo zal ook al het beperkte, gebrekkige, „in één woord al het menschelijke in de Schrift" afvallen en vergaan, om daarna „nieuw en vernieuwd te herleven als het Woord Gods, dat in eeuwigheid zoowel goddelijk als menschelijk de volmaakte levenstoon, de volmaakte melodie vormt van het Jeruzalem, dat boven is" [160]).

3. De dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift komt ook daarin uit, dat de oorspronkelijke handschriften der Schrift verloren zijn gegaan, dat de afschriften op vele plaatsen veranderd en verdorven zijn en de vertalingen gebrekkig.

4. Ook het vraagstuk van de tegenstrijdigheden en de citaten in de Heilige Schrift wordt in dit verband besproken en naar aanleiding van een opmerking van Ds Knap over een geheugenfout bij Mattheüs wordt uitgesproken, dat, wanneer deze opmerking juist zou zijn — waarover de schrijver niet beslist — daaruit zou volgen „dat de unie tusschen het goddelijke en het menschelijke in de Schrift dus niet zoo nauw is als de unie tusschen de goddelijke en menschelijke natuur in Christus Jezus" [161]).

5. Evenals er bij Christus was een toenemen in wijsheid, zoo ook bij de Heilige Schrift. Er is in de Schrift „een voortschrijden in de mate der volheid der openbaring, een voortdurend zich ontwikkelende menschelijke zijde der openbaring, die hoe langer hoe meer de eenheid met de goddelijke zijde der Heilige Schrift uitdraagt en openbaart".

6. Evenals in Christus de Goddelijke en de menschelijke natuur, zoo zijn in de Schrift de goddelijke en menschelijke zijde „ongescheiden en ongedeeld, onvermengd en onveranderd".

* * *

[160]) a.w. pag. 26.
[161]) a.w. pag. 28.

In deze poging om aan de besproken parallelie dogmatische, opbouwende beteekenis te geven, zien we duidelijk, in welke richting ze ons leidt. Hier wreekt zich de onnauwkeurige distinctie en zegeviert een constructie, die in het Schriftprobleem alles instelt op de *vereeniging* van de Goddelijke en de menschelijke *zijde* der Heilige Schrift en deze unie — ook al is ze misschien „niet zoo nauw" als tusschen Christus' Goddelijke en menschelijke natuur — toch met deze unio personalis paralleliseert. Het kan niet anders, of deze paralleliseering moet zoowel de Christologie als de Schriftleer verwarren. En de kronkelwegen van het denken om de parallelie door te voeren [162]) geven een duidelijke waarschuwing om van dit inzicht geen heil te verwachten en er geen triumf in te zien over de eeuw van Schriftkritiek, die achter ons ligt.

Integendeel: wanneer we letten op de beschouwingen in de nieuwere Duitsche dogmatiek over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, dan zeggen we ook van deze poging om aan deze gedachte dogmatische beteekenis te geven, dat ze de zuivere ontwikkeling van de leer der Schrift slechts kan tegenhouden.

* * *

Met dit alles is natuurlijk allerminst ontkend, dat meermalen bij het spreken van de parallelie tusschen Christus en de Schrift gewezen werd op allerlei factoren, die voor het juiste inzicht in de Heilige Schrift van groote beteekenis zijn. We denken hier met name aan de beschouwingen van Kuyper en Bavinck. Waar zij spraken over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift, hadden zij vooral het oog op de wijze, waarop God in de Heilige Schrift tot ons sprak en op het gebruiken van het *menschelijk* orgaan bij de totstandkoming van de Schrift. We herinneren b.v. aan het gememoreerde woord van Dr Kuyper, waarin hij zegt, dat de woorden der Heilige Schrift gebonden blijven aan de beperktheid *van onze door anomalieën gestoorde taal.* De Goddelijke Openbaring komt niet tot ons op een voor ons onverstaanbare wijze, maar ze stelt het menschelijke, de menschelijke taal en het menschelijke schrift aan Zich dienstbaar.

---

[162]) B.v. in verband met de „overschaduwing" van den Heiligen Geest (pag. 24); het „verwekken der bijbelboeken" (24); het beperkte, broze en vergankelijke „deel" van den bijbelinhoud in elk boek (26); de geschiedenis van den tekst ná de inscripturatie (26); de vertaling (26); de „herleving" van het wegvallende menschelijke in de Schrift als parallel met de verheerlijking van Christus (26) enz.

Ze komt *in* het menschelijk leven in een bepaalden tijd, in een bepaald milieu tot menschen met een bepaalde *taal*. En de Openbaring gaat zoo tot den mensch uit, dat de mensch die Openbaring kan verstaan. Deze „aansluiting", deze *wijze* van Openbaring is niet alleen van beteekenis bij de totstandkoming der Heilige Schrift, maar is reeds aanwezig in de Openbaring aan Israël en er is geen enkele reden om de inscripturatie ten opzichte van de *andere* Openbaring als „dienstknechtsgestalte" te isoleeren. Ook de overgang van het *gesproken* woord naar het *geschreven* woord biedt hiervoor geen enkel aanknoopingspunt.

In de wijze, waarin God Zich openbaart — ook in de Heilige Schrift — gaat het niet om een vernedering, om een dienstknechtsgestalte, die met Christus in vernedering kan worden geparalleliseerd [163]), maar om het *inadaequate* van de Openbaring, waarin de Goddelijke *wijsheid* en *majesteit* zich openbaart.

Het wil ons voorkomen, dat in allerlei beschouwingen rondom de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift in parallelie met Christus in vernedering meermalen geen recht wordt gedaan aan deze wijsheid en majesteit in Gods inadaequate openbaring. Wie over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift spreekt en dan zegt, dat aan de overzijde van het graf „het Woord zelve van allen *boei en ban der broze dienstknechtsgestalte* ontslagen, schitteren zal in alle heerlijkheid en majesteit der *zuivere* waarheid" [164]), legt een accent, dat met den telkens uitgesproken eerbied voor het mysterie der Heilige Schrift moeilijk te vereenigen valt.

Want het is juist het *wonder* van de inadaequate Openbaring, dat ze de zuiverheid en de onfeilbaarheid allerminst uitsluit [165]). Dit wonder is daardoor werkelijkheid geworden, doordat er geen „concurrentie" is tusschen „het Goddelijke" en „het menschelijke" — een gedachte, die we telkens weer naar voren zien komen, maar de macht van den Heiligen Geest over het menschelijk instrument. Dat instrument is zwak en de taal van den mensch *is* gestoord en het menschelijk schrift

[163]) Consequent kan dit tenslotte alleen worden gedaan door hen, die Openbaring en vleeschwording des Woords identificeeren en Christus in *vernedering* zien vanuit de dialectiek van verborgenheid en Openbaring, zonder aan het *werk* van Christus recht te doen.

[164]) Dr H. W. Smit. Over de bijbelcritiek, pag. 36.

[165]) Vgl. Dr K. Schilder: „Nu geldt van alle Openbaring deze grondgedachte, dat ze *a* altijd zuiver, maar *b* nooit adaequaat is". Wat is de hemel?, pag. 160.

is niet de adaequate weergave der Goddelijke Openbaringsgedachte, maar hier is wel het wonder der zuivere en betrouwbare Openbaring.

Daarom mag men niet op grond van het inadaequate der Schriftopenbaring gaan spreken van de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift in parallel met den Christus in vernedering.

Wanneer we ons rekenschap geven van het feit, dat de Goddelijke Openbaring in het menschenleven is ingegaan en in een lange historie tot haar volle hoogte is voortgegaan en wanneer we letten op de zwakheid en gebrekkigheid der menschelijke instrumenten in deze wereld, die in al haar menschelijke verhoudingen de sporen draagt van den Goddelijken vloek over de zonde, juist dàn zien we in de Heilige Schrift het wonder van den Heiligen Geest en aanvaarden we geen „concurrentie" meer tusschen „het goddelijke" en „het menschelijke", tusschen de Goddelijke „zijde" en de menschelijke „zijde".

En evenmin zien we dan in het *menschelijke* woord en het *menschelijk* schrift de „verberging", waarmee de Openbaring zèlf in dialectische spanning staat [166]).

Hier is geen „afhankelijkheidsverhouding" en geen „vernedering", maar het schenken van Gods Openbaring op het menschelijk niveau en in menschelijke, verstaanbare taal [167]). Slechts wie de Openbaring

---

166) Vgl. nog Dr H. Miskotte. Opmerkingen over theologische Exegese. (In: De Openbaring der Verborgenheid, 1934, pag. 74) over de gestalte der Schrift, die te vreemd, te chaotisch is „dan dat ooit de *zin* van de Schrift zou samenvallen met de woorden op een of andere plaats; de zin transcendeert alle woorden". In verband hiermee zie men a.w. pag. 76 over de „verborgen" heiligheid (76) en het „heilig donker der Schrift" (89). Vergelijk hiernaast de zuivere weergave van J. C. Sikkel. De Heilige Schrift en haar verklaring, 1906, pag. 57—58.

167) Vgl. Dr B. Wielenga. De Bijbel als Boek van Schoonheid, 1929[2], pag. 60 v.v. over de Hebreeuwsche en Grieksche taal. Wielenga wijst er op, dat de taalschat van het Hebreeuwsch in vergelijking b.v. met het Arabisch een soberen indruk maakt, maar dat deze taal werd hervormd en opgebouwd „tot de taal van het Woord van God". Over het Hellenistisch Grieksch zie pag. 68 v.v. Overal zien we de *activiteit* en *souvereiniteit* Gods in het tot stand brengen der Schrift. Wel spreekt ook Wielenga van „de dienstknechtsgestalte" der Heilige Schrift (a.w. pag. 70 en 76—78) en zegt hij, dat het Schriftgeworden Woord Gods zich tot armoede vernedert (70), maar men lette op de bedoeling: de *hooge* mensch gaat er glimlachend aan voorbij ... terwijl de paragraaf over de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift wijst op het onvolkomene „niet wat de waarheid, maar wat de schoonheid betreft" van het menschelijk instrument (77). Het is dan ook niet in te zien, dat dit wijzen op de inadaequatie der Openbaring óók in verband met de in dienst genomen instrumenten, waarop ook Kuyper en Bavinck den nadruk legden, ons zou nopen tot de aanvaarding van de parallelie tusschen Christus' vernedering en de dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift.

met accomodatie in verband zou willen brengen en daarmee de gegevens van het menschelijk leven en van een bepaalden tijd, van bepaalde voorstellingen, gedachten en gevoelens zou willen verzelfstandigen en van daaruit den *stijl* der Openbaring zou willen vaststellen, kan de parallelie tusschen Christus' vernedering en de dienstknechtsgestalte van de Heilige Schrift handhaven. Voor hem moet — zooals voor zoovelen in onzen tijd, de dienstknechtsgestalte *de* Openbaringskategorie bij uitnemendheid worden, waardoor tenslotte óók de ware dienstknechtsgestalte van Jezus Christus in het duister komt te staan.

Het is dan ook niet toevallig, dat in onzen tijd aan de gedachte van de „dienstknechtsgestalte der Heilige Schrift" zulk een hooge beteekenis wordt toegekend. Dat hangt ten nauwste samen met de verduistering van de Openbaringsgedachten der Heilige Schrift, waardoor ook de belijdenis van het Openbaringskarakter der Heilige Schrift wordt bedreigd.

Wie dezen weg een dwaalweg acht, komt daardoor allerminst tot een vergoddelijking van een boek, of tot een uitschakeling van de bezinning over het menschelijk instrument in de totstandkoming van de Heilige Schrift.

Integendeel: juist wanneer alle „concurrentie"-gedachten in verband met de „zijden" en „factoren" der Heilige Schrift gebannen zijn, kan er plaats komen voor het bewonderend naspeuren van het wonder der Heilige Schrift *zonder* aan het mysterie der Goddelijke inspiratie afbreuk te doen.

* *
*

Hiermee willen we de bespreking van het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing besluiten.

We vestigden de aandacht op enkele concrete punten, die ten nauwste met dit isolement samenhangen en zagen, dat rondom de belijdenis der Heilige Schrift steeds weer gevaren rijzen, waardoor het isolement dreigt te worden doorbroken en een synthese met het Schriftkritisch denken onvermijdelijk wordt.

Men heeft dit isolement meermalen geteekend als een zich isoleeren van den stroom der wetenschap of als een angst voor het „waagstuk" des geloofs, als een zich meester maken van het Woord Gods of — nog scherper — als het raffinement van het zichzelf *veiligstellen* tegenover het actueele Woord des Heeren.

Daartegenover wees men dan op de noodzakelijke doorbreking van dit isolement als het openen van den weg, waarop het ootmoedig buigen onder het *werkelijke* gezag van het *levende* Woord weer mogelijk werd.

Wie echter zóó het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing beziet, geeft slechts een caricatuur. Want deze belijdenis heeft met „veiligstellen" niets te maken. Wie de Gereformeerde Schriftbelijdenis aanvaardt in den vollen zin des woords, is er diep van doordrongen, dat het hier niet gaat om een louter-theoretische overtuiging over de „qualiteit" van de Heilige Schrift, maar om een belijdenis, die alleen dan waarlijk geloofsbelijdenis is, als ze wordt aanvaard en uitgesproken *in* de geloovige onderwerping aan het gezag van het Woord des Heeren. Het is een belijdenis, die niet „op zich zelf" staat, maar een belijdenis des gelóófs in Jezus Christus, die in het Woord tot ons komt. Wie zich herinnert het woord van Bavinck over den *ethischen* achtergrond van de kritische instelling tegenover de Heilige Schrift, over het verzet, dat de Schrift oproept in het hart van den mensch, die zich niet of nog niet geheel aan het Woord Gods gevangen wil geven, zal in zijn Schriftbelijdenis allereerst de roeping belijden over eigen leven en eigen bezinning en eigen theologie. Maar wie deze roeping aanvaardt en in zijn Schriftbelijdenis het *luisteren* naar het Woord Gods nimmer ziet als een voorbijgegaan stadium van kerk en theologie, zal dan ook te midden van de kritiek op de Heilige Schrift in onzen tijd spreken van het isolement. En hij zal zich geroepen weten uit te spreken, dat dit isolement niet slechts een defensief, maar ook een agressief karakter draagt. Want niet alleen in de felle ontkenning van alle autoriteit van het Woord Gods, maar vooral in de schijnbaar *religieus* gefundeerde rechtvaardiging der kritiek, wordt het gevaar acuut van het ontvluchten aan de genade en de binding van het geschreven Woord Gods, dat ons zéér nabij is.

HOOFDSTUK IX.

HET PROBLEEM DER SCHRIFTKRITIEK.

IN de voorafgaande hoofdstukken kwam van verschillende zijde het probleem der Schriftkritiek naar voren. Het was onze bedoeling eenigszins te oriënteeren over de vele vragen, die door de aanvaarding der kritiek als vanzelf werden opgeroepen. In de verschillende pogingen om op de een of andere manier geloof en kritiek met elkaar te verbinden, ging het maar niet om een aantal onsamenhangende vraagstukken, maar om één groot vraagstuk: het probleem van de *norm* des geloofs.

We kunnen ook zeggen: om het probleem van de Openbaring en de kritiek. Wanneer Haitjema de verhouding zoekt te bepalen tusschen het Woord Gods en de moderne cultuur, dan vangt hij zijn onderzoek aan met een hoofdstuk, dat tot titel draagt: Het Woord Gods als probleem. Er zou o. i. reden geweest zijn om het onderzoek aan te vangen met de bespreking van de verhouding tusschen de moderne cultuur en de Heilige Schrift. Niet om daarmee de Heilige Schrift los te maken uit en te isoleeren van de volheid der historische Openbaring, waarmee ze in onverbreekbaar verband staat, maar omdat zonder het Woord Gods als Heilige Schrift alle uitzicht op de Openbaring Gods onmogelijk is.

Dat is het probleem, dat we vooral in de laatste eeuw op zoo ontstellende wijze naar voren zagen komen. Alle pogingen om dit uitzicht toch mogelijk te maken, vertoonden de duidelijke sporen van onzekerheid en lieten de Openbaring vervagen door het steeds sterker op den voorgrond tredende licht der eigen, menschelijke subjectiviteit.

Weliswaar heeft men in de laatste 50 jaren met steeds grooter nadruk de rechtvaardiging der kritiek *religieus* trachten te fundeeren en het oude inspiratie-dogma geconfronteerd met het werkelijk spreken Gods, maar deze „wijding" der kritiek kon toch de span-

ningen, die elk Schriftkritisch denken oproept, in geen enkel opzicht verbergen. Integendeel: juist deze „wijding" van de kritiek deed haar gevaar des te scherper aan het licht treden. Want daardoor werd ze niet alleen een gevaar voor de theologie en bracht ze met name niet alleen een crisis te weeg in de dogmatiek en een verbreking van de continuïteit der kerk, maar sanctionneerde ze ook het wantrouwen tegenover de Heilige Schrift, dat bij zoo velen reeds lang het hart vervulde.

Weliswaar neemt de Schriftkritische theologie dit wantrouwen, dat telkens weer uitgroeide tot een totale verwerping der Heilige Schrift, niet ten volle voor haar rekening en meent zij voor dit groeiend wantrouwen geen enkele verantwoordelijkheid te dragen en wel zoekt zij de beteekenis der Heilige Schrift in het licht te stellen en haar „gezag" nog te prediken, maar dit dualisme kon op den duur niet verborgen blijven voor hen, die eerst door de kritiek het wantrouwen hadden geleerd en er nog dagelijks in werden versterkt.

Daarom is het voor geen tegenspraak vatbaar, dat de problematiseering van de Heilige Schrift door de Schriftkritische theologie in sterke mate heeft meegewerkt tot de saeculariseering van het leven.

We hebben er in de uiteenzetting van de motieven der Schriftkritiek aan herinnerd, dat Gerretsen, toen hij het spook zag opdoemen van de anarchie, in verband hiermee de vraag stelde, of men in zulk een tijd wel mocht gaan tornen aan het gezagsbewustzijn door te gaan aantoonen, dat men in de Heilige Schrift toch ook rekening moest houden met relatieve elementen.

Het is te verstaan dat Gerretsen — bij zijn standpunt — niet op grond van het gevaar der anarchie zijn overtuiging omtrent de Schriftkritiek wilde verzwijgen. Het gaat inderdaad in de belijdenis van het Schriftgezag niet om een pragmatische en utilistische belijdenis, die alleen nog wordt gehandhaafd om een aan alle werkelijk gezag ontzinkende wereld tegen te houden. Maar wel bestaat er verband tusschen de kritiek op de Heilige Schrift en de ontkerstening van het leven. Juist waar het gezag der Heilige Schrift zich niet maar uitstrekt over een apart terrein van het menschelijk leven, een terrein der „religie" om voorts alle andere terreinen over te laten aan een „eigengesetzliche" ontwikkeling, maar geen begrenzing tot een bepaald terrein dulden kan, *moest* de problematiseering der Heilige Schrift wel steeds meer heel het leven gaan raken en beïnvloeden.

Het is niet onze taak dezen invloed op verschillende terreinen na te gaan. Maar wel willen we er met nadruk op wijzen, dat in de hedendaagsche distantieering van Heilige Schrift en Woord Gods, ook al wordt ze omringd door het aureool der waarachtige religie en der zuivere gehoorzaamheid, het gevaar acuut wordt, dat het menschelijke leven zich onttrekt aan de concreetheid van het gezag der Heilige Schrift.

We denken hier aan de probleemstelling: heteronomie-theonomie, die we in ons onderzoek telkens weer tegenkwamen. In de verhouding tusschen de moderne cultuur en de Heilige Schrift domineert bij velen de afkeer van de heteronomie, van de „vreemde" en „uitwendige" autoriteit, van het „boek": de Heilige Schrift.

Deze afkeer ontvangt de sànctie van de theologie, die door een misverstaan der Heilige Schrift het „probleem" schiep van de *heteronomie* en de *theonomie,* door de *heteronomie* der uitwendige Schrift te stellen tegenover de *theonomie* van het Woord Gods.

Deze Schriftkritische theologie is er mede verantwoordelijk voor, wanneer deze in de kringen der theologen zoo suggestieve problematiek voor velen een stimulans werd tot het kiezen van de *autonomie* in de verwerping van het gezag der Heilige Schrift.

* *
*

Het Schriftkritisch denken heeft zich verwijderd van den *eenvoud* der Heilige Schrift en zoo de Heilige Schrift tot probleem gemaakt. Het was de theonomie der Heilige Schrift, die steeds sterker als contradictie werd aangevoeld. Daardoor kon men steeds minder recht doen ook aan de gegevens der Heilige Schrift zelf over het geschreven Woord Gods.

Want de problematiseering van de theonomie der Heilige Schrift is aan de Schrift zelf volkomen vreemd. Het is veelmeer deze *theonomie,* die bij Christus zelf en bij Zijn apostelen helder aan het licht treedt. Wel heeft men ten opzichte van dit niet te miskennen feit den uitweg gezocht in de z.g.n. accomodatie, waardoor men dan aan de theonomie der Schrift zocht te ontkomen.

Maar wie deze „accomodatie" doorziet als de constructie van een denkwijze, die zich reeds aan het gezag der Schrift heeft onttrokken, zal in het licht der Heilige Schrift de religieuze „wijding" der kritiek en de distantieering van Heilige Schrift en Woord Gods steeds duide-

lijker gaan zien als een vervreemding van den eenvoud der Schrift.

Een vervreemding van het „Er staat geschreven". In deze woorden ligt de onverzettelijke weerstand aangeduid, die de Heilige Schrift zelf biedt tegen elke poging om de belijdenis van de theonomie der Schrift te verzwakken door een schijnbaar zoo zinvolle kritiek op de uitwendige, vreemde, contingente heteronomie. De Schriftkritische theologie heeft zich van deze woorden nog nimmer in *vollen* ernst rekenschap gegeven. Ze heeft dit beroep op en de onderwerping aan „wat geschreven staat" nog altijd gesteld in het licht eener accomodatie-theorie en òf getracht het te interpreteeren in overeenstemming met de onderscheiding tusschen Schrift en Woord Gods òf volstaan met de kritiek op het atomistisch *misbruik* van dit beroep op het geschrevene. Maar daarmee ging ze aan den rijkdom van het „Er staat geschreven" voorbij.

In de Heilige Schrift zien we dit beroep op wat geschreven is, onlosmakelijk verbonden met de overtuiging, dat de Schrift niet kon gebroken worden en met het aanvaarden van het karakter der *Heilige* Schrift.

In dezen eenvoud der Heilige Schrift is de gevarieerde problematiseering der Heilige Schrift in het geheel niet in zicht. Dat die problematiek voor zeer velen een evident karakter heeft aangenomen, kan haar geen meerdere geldigheid verleenen, maar getuigt slechts *tegen* de ontwikkeling van het theologisch denken, dat zich aan het volstrekte gezag der Heilige Schrift onttrok.

* *
*

In de discussies over de Heilige Schrift en haar gezag werd meermalen het verwijt aangevoerd tegen de belijdenis van het volstrekte gezag der gansche Schrift, dat ze moest leiden tot een hypostaseering en een vergoddelijking der Heilige Schrift.

Daarin lag een miskenning van de beteekenis, die het geschreven Woord volgens de Heilige Schrift zelf had. Deze beteekenis involveert niet een atomistische Schriftbeschouwing, die de woorden en teksten isoleert uit het geheel der Schrift en ze naast en onafhankelijk van elkaar laat staan. Maar wel roept de Schrift zelf ons tot dat belijden en die onderwerping, waarin de overwinning van het Woord Gods zichtbaar wordt en ontneemt ze ons het recht om met *onze* schema's haar afhankelijk te maken van *onze* subjectiviteit.

Daarom ontvangt in den voortgang van het werk Gods het Schriftbewijs vooral in het Nieuwe Testament een plaats en is de weg voor elk dualisme in de onderwerping aan het Schriftgezag uitgesloten. Want het *einde* van àlle tegenspraak is hierin gegeven.

En wie *hier* van heteronomie zou willen spreken en daartegenòver zou willen pleiten voor de theonomie van het Woord Gods, zou daarmee blijk geven niet genoegen te nemen met den weg, waarin God ons Zijn betrouwbare Woord gaf.

Maar hij kan dan ook niet anders dan medewerken aan de problematiseering van het geschreven Woord Gods en den weg banen tot de verwereldlijking van het menschelijke leven.

* *
*

„Er staat geschreven". Met deze woorden heeft Christus den verzoeker afgewezen, nadat de Heilige Geest Hem had uitgedreven in de woestijn [1]). Tegenover het „Er staat geschreven" van den Satan [2]) staat het „Er staat geschreven" van den Zoon des Menschen.

Hoe scherp staat hier voor ons de vraag naar de verhouding van Schrift en theonomie.

Men heeft meermalen aan den klem van het beroep van Christus op de Schrift trachten te ontkomen, omdat men een spanning, een incongruentie zag tusschen het gewèld van de Satanische verzoeking èn dat zich verbergen van Christus achter het *geschreven* Woord Gods.

En waar ook de verzoeker zich beriep op het „Er staat geschreven", daar heeft men zelfs gezegd, dat de „directe gelijkstelling van Schriftwoord en Woord van God" de „bange verleiding voor den Zoon des menschen" was [3]). Daartegenover zou Christus dan hebben overwonnen „met zijn „daar staat geschreven" als de gewaagde conclusie van het geloof, dat God spreken hoort in het eigen oogenblik door een ander Schriftwoord heen dat de verzoeker als het einde van alle menschelijke tegenspraak citeerde".

Maar in deze weergave is het geding tusschen den door den Geest uitgedreven Christus en den Satan niet zuiver beschreven.

Tegenover het „Er staat geschreven" van den verzoeker vlucht

---

[1]) Matth. 4 : 6; Mark. 1 : 12; Luk. 4 : 1.
[2]) Matth. 4 : 6; Luk. 4 : 10.
[3]) Haitjema. Het Woord Gods in de moderne cultuur, pag. 3.

Christus *niet* voor de „bange verleiding" van de „directe gelijkstelling van Schriftwoord en Woord van God", maar voor een *schijn*beroep op het geschreven Woord, dat de harmonie der gansche Schrift schendt en haar diepen zin verduistert [4]).

Tegenover *dat* daemonisch beroep laat Christus Zich niet in op een dispuut over den *zin* van het geciteerde Schriftwoord, maar staat Hij stil in de zekerheid van het „Er staat geschreven" voor een *ander* Woord uit de *harmonie* der Schrift, voor het geschreven Woord van Zijn Vader.

Zoo rijst tusschen Christus en den verzoeker de muur van het Woord Gods. Na *dit* heilig beroep, na *dit* buigen onder de theonomie der Heilige Schrift „liet de duivel van Hem af en zie, de engelen zijn toegekomen en dienden Hem". Nu kan de Zoon des menschen ingaan tot Zijn vollen ambtelijken arbeid om het *gansche* leven te zegenen met Zijn genade en kracht.

---

[4]) Vgl. Commentaar Dr F. W. Grosheide op Mattheüs 4 : 6.

INHOUD.
